Carmen Bernand
y Serge Gruzinski
Historia
del Nuevo Mundo
Los mestizajes, 1550-1640

Primera edición en francés, 1993
Primera edición en español, 1999
Primera reimpresión, 2005

Bernand, Carmen y Serge Gruzinski
Historia del Nuevo Mundo, II : los mestizajes (1550-1640) / Carmen Bernand, Serge Gruzinski ; trad. de María Antonia Neira Bigorra. — México : FCE, 1999
728 p. : mapas, 23 × 16 cm — (Colec. Historia)
Título original Histoire du Nouveau Monde. Les métissages (1550-1640)
ISBN 968-16-5478-1

1. América — Viajes y descubrimientos — 1550-1640 2. América — Historia — 1550-1640 I. Gruzinski, Serge, coaut. II. Neira Bigorra, María Antonia, tr. III. Ser IV. t

LC E123 .B4718 Dewey 970.015 B166h V.2

Universidad Católica de Chile
FACULTAD DE LETRAS
BIBLIOTECA

Comentarios y sugerencias: editor@fce.com.mx
www.fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55)5227-4672 Fax (55)5227-4694

Título original:
Histoire du Nouveau Monde. Les métissages (1550-1640)
D. R. © 1993, Librairie Arthème Fayard, París
ISBN 2-213-02965-2

D. R. © 1999, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco 227; 14200 México, D. F.

ISBN 968-16-5477-3 (obra completa)
ISBN 968-16-5478-1 (tomo II)

Impreso en México ∘ *Printed in Mexico*

PREFACIO

"Y aunque allá os parezerá cosa reçia en haberme casado con hindia, *acá no se pierde honrra ninguna,* porque es una nación la de los hindios tenida en mucho." Fue así como, en 1571, un comerciante español radicado en la ciudad de México explicó su matrimonio a un sobrino suyo que vivía cerca de Madrid, en una época en que los países de Europa se desgarraban entre sí: las guerras de Religión asolaban Francia y los Países Bajos, y era inminente la Noche de San Bartolomé. Esta alianza entre un español y una india pasaba por alto las barreras étnicas, sociales y culturales, y planteaba, en forma brutal, la cuestión del mestizaje, que todavía nos preocupa, acaso más aún que a los contemporáneos de Montaigne, de Shakespeare y de Cervantes.

Nos proponemos, en este volumen, explorar la génesis de este proceso en la América de los siglos XVI y XVII, reviviendo a sus protagonistas, indios, europeos y africanos. De sus esfuerzos, de sus fracasos y sus intentos habrían de surgir las nuevas culturas americanas. Al escoger esta perspectiva el libro se aparta decididamente de una historia lineal y anónima, cuyos atisbos sintéticos y cifras nos harían correr el peligro de ocultar la singularidad desconcertante de los hechos. Hemos preferido evocar los horizontes y los medios en los cuales evolucionaron seres que se enfrentaban a lo imprevisible y se veían condenados a la improvisación.

Si es verdad que la historia del orbe se confunde con la de las migraciones y los movimientos de población, el auge del Nuevo Mundo señala, empero, un formidable cambio de escala. Invasores europeos, indios vencidos o rebeldes, africanos víctimas de la trata de esclavos: la diversidad de los seres que se enfrentaron, a veces se unieron y se mezclaron en el continente americano no tiene paralelo. Lo súbito del contacto y la aceleración de los intercambios tampoco tuvieron precedente: desde la segunda parte del siglo XVI el establecimiento de un lazo de unión a través del Pacífico permitió a los hombres, las ideas y las cosas circular entre América y Asia y, por lo tanto, dar la vuelta al mundo. El desarraigo de su territorio de centenas de miles de individuos entrañó trastornos cuya dimensión nos cuesta trabajo imaginar. Y sin embargo, pese a las diferencias y a la brutalidad de las rupturas, se mezclaron los modos de vida, las creencias y los cuerpos. Al correr de las generaciones los mestizajes, en formas asombrosamente diversas, habrían de forjar nuevas sociedades que se apartarían tanto de los mundos indígenas como de los modelos europeos y africanos.

El término "mestizaje" proviene de un adjetivo latino, *mixticius*, que designa al que ha "nacido de una raza misturada". En el siglo XII Girarte del

Rosellón habla ya de los *mestiz* franceses, mezclados con borgoñones. La palabra "mestizaje" se presta a confusión, por una parte porque incluye a la vez las uniones biológicas y los cruces culturales; por la otra, porque sus repercusiones son múltiples. En el Nuevo Mundo conquistado por España los mestizos plantearon un problema social y político, antes que racial. En una sociedad en la cual las posiciones sociales estaban codificadas, en la que los deberes y las obligaciones dependían del lugar que cada quien ocupaba, la ambigua posición de los que tenían mezcla de sangre inspiraba desconfianza. Tanto más cuanto que los primeros mestizos americanos fueron hijos de padre español y de madre india. La influencia de la familia materna amenazaba, así, con imponerse a cada momento, conservando lealtades familiares inquietantes a ojos de los españoles, y creencias que la Iglesia condenaba.

Por todo ello interrogarse sobre los mestizajes es también reflexionar sobre el peso del terruño, sobre el nexo afectivo que une al individuo a su tierra natal. Los españoles nacidos en el Nuevo Mundo eran diferentes de sus compatriotas que vieron la primera luz en la península, en la medida en que el clima, el medio y la educación, entre otros factores, los habían trasformado. Al menos eso es lo que en su mayoría sentían; al hablar de "patria" estaban pensando, ante todo, en la tierra en que habían nacido. Los comienzos de América son, pues, inseparables de una pregunta que sigue siendo capital el día de hoy: ¿debe el hombre definirse con relación a sus antepasados o con relación a su tierra?

Abundan las fuentes europeas y mestizas, pero también las indias. Un mestizo peruano —hijo de un conquistador y de una princesa inca— fue a instalarse a España, donde redactó un libro en el que resucitó el recuerdo de sus antepasados. Indios y mestizos de México nos inician en la lenta construcción de una memoria indígena en diálogo incesante entre el presente colonial y los tiempos prehispánicos. Jesuitas portugueses y franceses traen de las selvas de Brasil y de las nieves de Canadá relatos personales a menudo perturbadores: "Hubo que hacerlo todo, volverse salvaje entre los salvajes". Las crónicas, los procesos y las memorias arrojan otros tantos rayos de luz sobre el comportamiento de los individuos y sobre la manera en que intentaron comprender ese nuevo mundo que con lentitud iba estableciéndose. Paradójicamente, los interrogatorios efectuados por la Inquisición española y portuguesa, las confesiones arrancadas a veces bajo tortura, constituyen documentos de interés humano excepcional; algunos nos permiten conocer el camino seguido por esos hombres y esas mujeres llegados de Europa, de África o de Asia; otros describen a esos seres en su existencia cotidiana, en el seno de las grandes ciudades coloniales, Lima, México, Bahía o Cartagena de Indias, o bien perdidos en las soledades de las sierras. Pero las fuentes, por ricas que sean, no nos revelan más que una parte de esos itinerarios, algunos de los cuales se pierden en mundos ajenos para siempre a nuestra memoria. Y sin embargo, nos permiten ex-

plorar los condicionamientos de los seres humanos y la manera en que captaron una cultura, un sistema de pensamiento y unas creencias a las cuales de súbito se enfrentaron.

Esas vidas están enmarcadas en un espacio geográfico en que nuestra visión del pasado, habitualmente centrada en el hexágono, la Europa de Carlos V o el Mediterráneo de Felipe II, es alterada de un solo golpe. El Nuevo Mundo se construyó sobre las dos márgenes del Océano Atlántico, por medio de los lazos tendidos entre América, Europa Occidental y África, abastecedora de esclavos. Los españoles, realizando los sueños de Colón, harán retroceder los límites de las Indias Occidentales hasta las Filipinas, anexando al Nuevo Mundo las aguas infinitas del Pacífico. La historia de América (cosa que con demasiada frecuencia se olvida), se desarrolló en México, Sevilla y Amsterdam, pero también en Luanda, Manila y Nagasaki.

Es en el ámbito recorrido por los mercaderes, los conquistadores y los negreros donde hay que buscar el nacimiento de una América mestiza, sometida a la Europa Occidental. Mayoritariamente española al principio, se edificó sobre los opulentos virreinatos de México y de los Andes, cuyas minas de plata y grandes ciudades hispánicas no lograron borrar a los herederos de las civilizaciones precolombinas. La construcción de este imperio por una Castilla que, a mediados del siglo XVI, sólo contaba con seis millones y medio de habitantes, es una empresa colosal; no habría podido hacerse sin el trabajo y la explotación de millones de indios.

En los confines de ese nuevo continente, en el cual los españoles se empeñan en reconstruir el mundo del que salieron, se extienden regiones fronterizas insurrectas y mal controladas —la Florida, el norte de México, Yucatán, Chile, el Río de la Plata— y márgenes con un destino incierto: América Central, Brasil, Venezuela. En esos *no man's land*, verdaderos *Far Wests* (antes de que existiera el término), surgieron embriones de sociedades cuya anarquía y violencia ya prefiguraban una visión de la América con la que estamos familiarizados. A pesar de su lejanía, los soldados de Nuevo México y de la Florida, los primeros emigrantes de Buenos Aires y São Paulo, siguen modos de vida que se asemejan por su precariedad y por su aislamiento. Muchos sueñan con partir a la búsqueda de Eldorado misterioso, perdido en territorios en que los europeos aún no han podido imponer su dominio. Más tardíamente, a finales del siglo XVI, en el Caribe y en el noreste de América, otras potencias europeas impugnan el monopolio español y, no sin inmensas dificultades, logran sentar las bases de futuras colonias. Nueva Francia, Nueva Inglaterra, Nueva Holanda, Nueva Suecia, son nombres que revelan el origen y las ambiciones de los candidatos a la conquista de América, tan distintos como los puritanos de Boston, los jesuitas de Quebec o los valones de Nueva Amsterdam.

Y sin embargo, hacia 1640, mientras que España en crisis pierde la supremacía de las armas en Europa y se agota la dinámica imperial, México

y Perú dominan, con su peso aplastante, el escenario americano. En ese Nuevo Mundo en que comienza a imponerse la lengua castellana sin excluir a los idiomas indios, donde una misma legislación —las Leyes de Indias— rige la vida de las diferentes comunidades, sin borrar los particularismos, nació una "Primera América", que habría incluso de llegar a extenderse a la mayor parte del continente entre 1580 y 1640, mientras los dominios españoles y portugueses se unían bajo el cetro de Castilla.

Una historiografía dominada por los mitos que rodean a los Estados Unidos ha escamoteado durante largo tiempo esta evidencia. Retomando la leyenda negra —nacida en el siglo XVI entre los adversarios de España, y durante largo tiempo floreciente—, ha dejado en la sombra a esta primera América, para no ver en ella sino la prefiguración de una "América Latina", exótica y atrasada, condenada al destino de un Tercer Mundo sin porvenir. Trivial resultaría recordar que los Estados Unidos no son América; sí acaso una segunda América, cuyo siglo y medio de hegemonía pesa tal vez menos, ante la mirada del historiador, que tres siglos de América española. Conviene, pues, devolver a ésta el lugar que ocupa en nuestra memoria de europeos, analizando su principal aportación a la historia: las primicias de la occidentalización y los mestizajes.

La tarea habría sido imposible sin la confianza de la editorial Fayard y de su director, Claude Durand, sin la aptitud de Julie Groleau, y, por último y sobre todo, sin la amistad de Agnès Fontaine, a quien esta obra debe una parte de su alma.

OBERTURA

Por malo que sea un hombre, no puede ser peor que un excremento.

Lema del Bajo Dahomey, anotado por Bernard Maupoil (1936)

Benin, principios del siglo XVI. Ahamman Giwa había inventado el arte de grabar las placas de bronce. Un día el rey de Benin quiso que sus hazañas quedaran inmortalizadas, y puso a disposición del maestro fundidor todo un ejército de aprendices. Ahamman Giwa puso manos a la obra. Modeló en cera los rasgos del héroe así como los adornos de su tocado y las insignias de su poder. El resultado fue realmente maravilloso. Al sacar la placa del molde todos admiraron las formas surgidas del misterio del bronce: representaban a un portugués, envarado en su jubón, con las piernas separadas, que blandía en la mano derecha un bastón de mando y en la izquierda una espada. Para ejecutar la pieza el artista se había inspirado en los dibujos que le habían mostrado los hombres blancos. La placa fue expuesta en la galería interior del palacio, al lado del altar de los antepasados del rey, y el soberano recompensó a los artistas ofreciéndoles esclavos, oro, cauris y otros presentes.[1]

El prestigio de Benin llegaba más allá del país yoruba, eclipsando al de la antigua Ifé, centro del mundo, origen de los seres y de las técnicas. El rey Ewaré había hecho retroceder las fronteras del reino en dirección del sol naciente, hasta el Níger.[2] Alentado por sus victorias, reconstruyó y embelleció la ciudad, a la que llamó Edo. Se llegaba a ella por una de las nueve puertas abiertas en una doble empalizada de troncos, inexpugnable gracias a encantos y sortilegios.

Edo no era la única ciudad de la región. La antigua Ifé, cuna de los pueblos yoruba y de sus dioses, aún irradiaba todo su prestigio: ciudad sagrada que algunos adivinos situaban en el "horizonte oriental". Era allí, decíase, en aquel lugar fuera de todo alcance, en la unión del cielo y la tierra,

[1] Armand Duchâteau (1990), *Benin, trésor royal*, Dapper, París, p. 45. El origen de Ahamman Giwa sigue siendo oscuro. Es difícil fechar con precisión la fabricación de las placas, a las que se suele denominar "bronces", aunque estuvieran hechas de latón, aleación en la cual el cinc constituye, junto con el cobre, el elemento esencial. Las que representan a portugueses datan de los siglos XVI y XVII. Acerca de Benin véase Bradbury (1957); para las cronologías de los bronces, *cf.* I. L. Tunis (1983), "A Note on Benin Plaque Termination Dates", *Tribus*, vol. 32, pp. 45-53 y, del mismo autor *Origins, Chronology and Metallurgy of the Benin Wall Bas-Reliefs*, Londres (1979), 2 vols.

[2] El Níger constituye la frontera del territorio de Benin. Oba Ewaré reinó durante la segunda mitad del siglo XV.

donde el *orisha* Changó, el rey-dios, había nacido de Yemanjá, la madre eterna. El "gran río" —el Níger— era su esposa y él vivía en un palacio de cobre, adornado con armas temibles, las piedras de fuego.[3] Changó había fundado, asimismo, el reino de Oyo, mientras que otro soberano de origen yoruba se había establecido en la meseta de Abomey, después de dar muerte al soberano local, quedando así como el antepasado divinizado, el *tovodun* de los fon.[4]

Más allá del territorio yoruba Benin mantenía relaciones con los grandes caseríos habitados por mercaderes hausa. Éstos estaban en contacto con los reinos de la sabana, sometidos al imperio Songhay y a su capital, Gao, centro comercial al que confluían las caravanas de Berbería que llevaban la sal gema, y que gozaba de una prosperidad conocida hasta en el Mediterráneo. Más poblada que Lisboa —tenía 140 mil habitantes—, era la residencia del *askia*. Rodeado de sus muchas esposas y concubinas, de sus esclavos y de sus eunucos, éste se enriquecía mediante el comercio a larga distancia, así como por los impuestos que fijaba a su súbditos y el mercado de esclavos.[5]

En esa ciudades de Sahel situadas en la curva del Níger los hausa se procuraban los cauris, que llevaban hacia Benin por vía fluvial o mediante portadores.[6] Los negociantes que recorrían la región habían establecido nexos con los pueblos del norte, musulmanes como ellos. Desde las terrazas de Timbuctú, centro del comercio africano, veíanse las caravanas que convergían hacia esta ciudad de casas de tierra. La llegada de los mercaderes cargados de tejidos y de sal, portadores de cuentas azules estriadas y, sobre todo, de caballos llevados desde el reino del Tlemcen, producía gran agitación. Los zahanegas, esos nómadas de grandes velos negros, atravesaban el desierto desde tiempos inmemoriales, comprando en las ferias de Songhay esclavos originarios de las regiones boscosas del sur, productos agrícolas y oro, destinados a los mercados de Fez y de Argel. La actividad de esos centros mercantiles era tan intensa que allí se empleaban diversos valores monetarios, según las trasacciones: el oro, los tejidos, las cuentas azules con estrías rojas, los objetos de latón y, sobre todo, los cauris, llega-

[3] Maupoil (1981), pp. 33-34; Palau-Martí (1964), pp. 162-163: el término *orishá* define a un ente espiritual; este término yoruba ha atravesado el Atlántico, pues hasta el día de hoy se le encuentra en cultos afroamericanos de Brasil. Changó tiene un hermano, Ogún, señor del fuego.

[4] Existen varias versiones sobre el origen de la familia real de Abome;, Argyle (1966), pp. 3-7. La expansión del reino de Dahomey, ligada al desarrollo del tráfico de esclavos, data del siglo XVII.

[5] León el Africano (1956), t. II, pp. 470-472. El emperador de los songhay controlaba el comercio de la sal gema extraída en los sitios de Taghasa y de Taodeni, en el desierto; él fijaba los precios y enviaba ese producto a Sudán. Véase Parry (1974), pp. 136-137. El auge de los songhay había llamado la atención de Antonio Malafante, viajero genovés que estuvo en Timbuctú y Gao en 1477; había calificado a este imperio de *civitas* debido a su gobierno "policiado"; en Thornton (1992), pp. 91-92.

[6] Da Mota y Mauny (1978), p. 77.

dos de la lejana Persia a través de Sudán.[7] En Timbuctú los nómadas del desierto se encontraban con los pueblos más diversos y se codeaban con los negociantes yula, principales proveedores de esclavos originarios de la costa occidental de África. Se hablaba allí una multitud de lenguas y de dialectos, pero el songhay se empleaba hasta en Ualata, en el país de los moros, al sur de los reinos de Marruecos.

Los portugueses y las redes mercantiles

El reino de Benin se extendía Níger abajo, allá donde el río se ramificaba como un árbol de agua antes de verter sus aguas lodosas en el océano. Edo estaba construida tierra adentro, apartada de la costa que se perdía en los manglares infestados de mosquitos. Saliendo de la ciudad, el rey se encontró con Ruy de Sequeira, primer portugués que pisó la tierra de Benin. Los hombres blancos ubicaron este encuentro en el puerto de Gwato, en 1472. Ewaré seguía siendo una potencia cuando, en 1486, la llegada de João Affonso d'Aveiro marcó un cambio en la vida de su reino, pues el esplendor de Edo coincidió con la aparición de los primeros blancos, que dieron un nuevo impulso a los intercambios comerciales. Muy pronto el rey comprendió el partido que podía sacar del tráfico de esclavos que le procuraban las guerras. Alentado por los portugueses trató de obtener cautivos, más que de conquistar territorios. Pues si sus enemigos se volvían sus súbditos, ¿cómo podría venderlos a los extranjeros?[8]

Desde hacía varios años los portugueses navegaban siguiendo las costas de África; en 1434 habían doblado el temible Cabo Bojador; en 1444 habían llegado al Cabo Verde y a la embocadura del Senegal. Cuatro años después una flota de más de cincuenta navíos llevó a Portugal un centenar de esclavos, polvo de oro, pimienta y algunas curiosidades, como esos huevos de avestruz que tanto gustaron a Enrique *el Navegante*.[9] A partir de esa fecha diversas expediciones —que competían con navíos españoles— exploraron las costas de África cada vez más al sur, hasta doblar en 1488 el Cabo de Buena Esperanza, hazaña que abrió a los portugueses las puertas del Océano Índico y del Extremo Oriente. A comienzos del siglo XVI eran los amos indiscutidos de los mares. Esas proezas marítimas preparaban la expansión comercial de Portugal. Sobre las costas de Guinea, al sur del río

[7] El cauri es una concha, *Cypraea moneta*, originaria del Océano Índico. El término *cauri* es hindú. Sirve de moneda en numerosas regiones de África y Asia, y desempeñó un papel esencial en la trata de esclavos. Véase al respecto Jan Hogendorn y Marion Johnson (1986), *The Shell-Money of the Slave Trade*, Cambridge University Press, Cambridge. No se deben confundir los cauris con los *cori* o *kori*, cuentas azules y tubulares, también llamadas "agrios", que los portugueses compraban en las costas de Benin; *cf.* Mauny (1967), p. 519.

[8] Bradbury (1964), p. 75. Sobre la guerra de captura véase Meillassoux (1986), pp. 160-161.

[9] Parry (1974), p. 123.

Senegal, los primeros aventureros lusitanos trataban de conseguir la pimienta malagueta, muy apreciada en Europa, así como esclavos y oro, a cambio de latón y caballos, cuyo valor mercantil en los trópicos era muy elevado: un solo animal con su arnés equivalía, según su estado, a nueve o catorce esclavos.[10] Los guineanos tenían gran cuidado de purificar el caballo que acababan de adquirir, fumigándolo con hierbas odoríferas mientras pronunciaban palabras mágicas. Una vez realizado este primer rito, ungían al cuadrúpedo con un ungüento muy suave, y lo dejaban varios días al abrigo de la luz, después de lo cual colgaban de su cuello unas plaquetas cuadradas, de cuero rojo, para hacerle invencible.[11] Rivalizando con los bereberes zahanegas, que también hacían el tráfico de caballos, pero por vía terrestre, los portugueses lograron introducirse en la red africana de intercambios.[12]

Antes de llegar a Benin los portugueses se habían instalado en la región de Akan. En 1482 habían construido allí una ciudadela que, en el habla del litoral, tachonada de palabras nuevas, se llamaba Elmina.[13] La presencia de este fuerte estaba relacionada con el comercio del oro, controlado por los akan. Pero los portugueses no fueron los primeros en interesarse por las pepitas auríferas que los indígenas extraían de unas minas cuya ubicación se mantenía en secreto. Los negociantes dyula, que dependían del reino mandinga de Mali, se les habían adelantado desde comienzos del siglo XV y habían construido en Begho (la actual Ghana), al margen del bosque tropical, una factoría a la que confluían productos de todos los rincones del mundo conocido.[14] Los portugueses, bien abastecidos de esclavos por los reyezuelos de Senegal y, desde los últimos decenios del siglo XV, por el rey de Benin, revendían su mercancía humana a los akan, rivalizando así con los dyula, que eran los proveedores tradicionales.

El rey Juan II, comprendiendo la necesidad de negociar con esos tratantes de esclavos, envió unos emisarios a tratar directamente con los reinos de Sahel, de los que dependían los dyula. Fue así como Pedro de Evora y Gonçalo Eanes se dirigieron a Timbuctú, remontando el Senegal; en 1488 otra embajada salió de Elmina para encontrarse con el príncipe de Mali, Mohammad ben Musa, y establecer un acuerdo comercial con respecto a los akan. Y sin embargo, los portugueses no lograron acabar con la compe-

[10] Fernandes (1992), p. 34.

[11] *Ibidem*, pp. 35-36.

[12] Los portugueses penetraron en las redes esclavistas africanas tanto en el Senegal como en Mina. Pacheco Pereira (1988), cap. 7, libro II, p. 149, menciona el intercambio de los esclavos enviados por el rey de Benin por oro.

[13] São Jorge da Mina. Acerca de las incursiones de portugueses y españoles a lo largo del litoral africano en el siglo XV, *cf.* Fernandes (1992). Pacheco Pereira (1988), libro II, cap. 5, parte I, p. 144.

[14] Los dyula —cuya designación étnica significa, por cierto, "mercader"— constituyeron una corporación mercantil que gozaba de gran consideración. Hablaban la lengua mandinga y estaban sometidos al rey de Mali. Wilks (1982), p. 246, menciona los vestigios, encontrados en Begho, de cerámica originaria de Egipto y Siria, así como de porcelana de China. Thornton (1992), p. 69.

tencia de los dyula,[15] y los akan, clientes de unos y de otros, salieron triunfantes. Con un asombroso espíritu de empresa utilizaron su oro para obtener mano de obra, que emplearon para desmontar las tierras y mejorar su explotación. En pocos años una verdadera revolución agrícola trasformó al país de Akan, favoreciendo el nacimiento de un Estado antes de que existiera este término.[16]

La presencia de los portugueses —sobre todo en el litoral occidental de África— y la circulación de mercancías iban trasformando la región de Elmina en un espacio de intercambio por el que circulaban diferentes etnias: fula, wolof, atis, akan, mandingos, popos, fon y ewe, sin mencionar otros grupos originarios de la selva, que acudían a comerciar con los extranjeros. El rey de Benin, pensando que los portugueses, proveedores de caballos y de armas de fuego, lo ayudarían a aumentar su poder, les concedió autorización de instalar una pequeña misión en su territorio. Pero ésta no prosperó. Una vez pasada la curiosidad las divinidades de los cristianos les parecieron menos seductoras a los indígenas, pues se adaptaban muy mal a las ideas tradicionales relativas al culto de los antepasados y de los ancianos. El rey desconfiaba, con justa razón, de una política de evangelización que socavaba su autoridad. Por lo demás, el cristianismo era incompatible con la función real, ya que el soberano se arrogaba una esencia divina que le valía la veneración y el temor de sus súbditos.

Otros reyezuelos africanos solicitaron la ayuda de los portugueses, como el señor de Cayor, en el Senegal. Éste le pidió a Manuel I de Portugal, que dominaba la región costera, autorización para construir un castillo en Bezeguiche —la bahía de Dakar—, así como el envío de albañiles y artesanos lusitanos. A pesar de los quince esclavos que le había mandado al soberano como pago parcial, la oferta quedó sin respuesta, pues don Manuel había muerto en 1521. El señor de Cayor repitió su súplica a Juan III y le recordó la dicha que sentía de ser su vasallo, así como su deseo de morir en una fortaleza incomparable entre los nobles wolof. Como tantos otros señores africanos, contaba con los extranjeros para afirmar su poder y suplantar a sus rivales.[17]

El reino de Mani Kongo

Otro rey sagrado, Mani Kongo, trató de aprovechar la llegada de los portugueses. El primero en arribar a esas costas fue Diego Cão. Llegó a las bocas del Zaire y del Angola en 1485, y levantó en el extremo del estuario del gran río una estela de piedra cubierta de inscripciones para conmemorar su descubrimiento. Los ribereños, al ver surgir del agua a esos extranjeros que

[15] Wilks (1982), pp. 237-239; Madeira Santos (1988), p. 37.

[16] Los efectos del tráfico de esclavos sobre la trasformación de los akan han sido estudiados especialmente por Wilks (1982).

[17] Boulègue y Pinto Bull (1966), pp. 664-665.

salían del vientre de las ballenas —eso les habían parecido las primeras carabelas—, los tomaron por *bakulú*, muertos que viven bajo tierra, con los cuales tenían en común una piel de color deslavado y poco atractiva. Sin la menor duda esos *mundelé*, esos extranjeros, iban a anunciarles el retorno de los antepasados. Después de muchas pláticas se creyó que la sociedad del inframundo sería edificada sobre la tierra de Kongo y que los hombres por fin conocerían el secreto del poder y de la abundancia; los objetos llevados por los extranjeros permitían augurar muchos beneficios futuros.[18]

Los extranjeros se establecieron en Mbanza Kongo, capital del reino construida sobre una colina, y en poco tiempo la eficacia de las armas de fuego y de las técnicas nuevas, junto con la demanda de esclavos, aumentó el poderío del rey. El reino de Kongo gozaba de una indiscutible prosperidad antes de que llegaran los europeos. Reunía las provincias sometidas a la autoridad de un poder único encarnado en el soberano. Como el rey de Benin y otros potentados de la costa occidental de África, Mani Kongo era venerado como un dios. Sus principales ingresos provenían de los yacimientos de cauris situados cerca de la isla de Luanda, en el reino de Angola, sometido a él. En 1491 estalló en los límites del reino una rebelión, que Mani Kongo sofocó gracias a la oportuna ayuda de Ruy de Sousa y de sus hombres. Contrariamente al rey de Benin, el de Kongo abrazó el cristianismo, con el fin de adquirir la potencia de los blancos, pese a la declarada hostilidad de los *nganga*, guardianes de las costumbres ancestrales. El soberano alentó a sus cortesanos a adoptar la religión cristiana, pero consideró que el pueblo no debía compartir con él ese privilegio; también se negó a separarse de sus centenares de esposas, gracias a las cuales estaba en relación con los diferentes clanes del reino.[19]

La conversión de Mani Kongo causó trasformaciones en el reino. La cristianización siguió siendo superficial, pero los portugueses habían introducido mercancías europeas, creando con ello nuevas necesidades. En el séquito del soberano se recordaba a Nsaku —que por bautismo se había convertido en João da Silva— y a sus tres primos, que Diego Cão se había llevado consigo cuando el primer viaje de los portugueses y que habían permanecido más de quince lunas en la corte de Juan II. Habían regresado hablando la lengua de los extranjeros, vestidos de sedas y telas finas. Pocos años después el rey de Kongo intercambiaba colmillos de elefante por paños rojos y azules, que en los nuevos conversos remplazaban las espléndidas capas de rafia; los portugueses pagaban con cuentas azuladas, vino blanco y aguardiente, que se subían a la cabeza y hacían soñar.

[18] Balandier (1965), p. 258.

[19] Pacheco Pereira (1988), libro III, cap. 2, p. 170. La fecha del bautismo de Mani Kongo es anterior a la partida de Colón, ya que la ceremonia se celebró el 3 de abril de 1491. La descripción de la fiesta, obtenida de tres testigos de la época, ha sido presentada por A. Brasio (1973), pp. 202-207. Véase, asimismo, Cuvelier (1946), p. 57.

Un día, el viejo rey del Kongo sintió que las fuerzas lo abandonaban y que se aproximaba la hora de "subir la montaña" de la muerte. Rodeado de sus *nkisi*, esas esculturas de madera y de piedra que acechaban a los espíritus y los sometían a sus deseos —los portugueses les llamaban despectivamente *feitiços*—, nombró sucesor a su hijo Nzinga Mbemba, llamado don Affonso desde su bautismo. El nuevo soberano ascendió al trono en 1512, pese a la hostilidad de la mayoría de los dignatarios del reino, que lo acusaban de servirse de sortilegios cristianos para volar por los aires y desecar los ríos y las nubes. Y sin embargo, él no se apartó de la costumbre y enterró a su propia madre para demostrar que renunciaba a todo apego familiar, pues su cargo lo colocaba, como a un dios, por encima de todos. Mientras que sus súbditos consideraban venerable al *padrão* de san Agostinho, uno de esos hitos que los portugueses habían colocado en la tierra de Kongo, y le consagraban ofrendas, don Affonso ordenaba quemar los objetos de culto de sus antepasados, a los que desde entonces también él calificaba de "fetiches".[20]

Con el advenimiento de don Affonso todos los miembros del clan de su hermano salieron de la ciudad de Mbanzu Kongo debido a su hostilidad a la religión cristiana. Mientras los clanes se dispersaban en la selva, el soberano, con un gran escudo en la mano izquierda y una lanza en la derecha, asistía a la fiesta en honor de Santiago y observaba a sus súbditos, divididos en dos bandos, que se enfrentaban en la plaza al son de los tambores.[21] El hijo de don Affonso, bautizado don Henrique, fue a Lisboa e ingresó a una orden religiosa. En 1521 llegaría a ser vicario apostólico, honor que ningún indio de América recibiría jamás. Como buen cristiano, el rey de Kongo le envió al papa León X suntuosos presentes, llevados a Roma por una embajada dirigida por Tristão da Cunha. Los romanos pudieron admirar entonces un extraordinario zoológico, compuesto por 43 animales exóticos, así como un elefante del que decíase que comprendía el lenguaje de los hombres y lloraba como criatura humana. El clima italiano no le sentó bien al prodigioso paquidermo, que murió víctima de una angina en 1516, pero tuvo derecho a un epitafio que el papa mandó grabar en su memoria.[22] ¡Curiosa época en que los animales eran humanizados y los hombres tratados como bestias! Con o sin el consentimiento de don Affonso, millares de hombres de Kongo eran enviados a Lisboa, donde se les vendía como esclavos. En Portugal la mayor parte de los negros se volvían domésticos, lo que dejaba a los hidalgos en la más total ociosidad; otros trabajaban como herreros. Muchos de ellos se reagruparon en cofradías fundadas por

[20] Joseph ki-Zerbo, en Martinière y Varela (1992), p. 325; Balandier (1965), pp. 33-38 y 254; Pietz (1985), pp. 16-17. Antes de llegar a semejante extremo, don Affonso había pedido la ayuda de Fernando de Mello, gobernador de São Tomé, enviándole 80 manillas y 50 esclavos, pero nunca recibió los mosquetes y las bombardas que había solicitado para luchar contra los fetichistas (Cuvelier [1946], pp. 111-112).

[21] Cuvelier (1946), pp. 105-106.

[22] Brasio (1973), pp. 284-287 y p. 302, para el epitafio en latín.

la época del príncipe Enrique *el Navegante*, entre ellas la de los *homens pretos* del convento de Santo Domingo, la cual se desarrolló en 1460 y en cuyo seno un sobrino de don Affonso fundó, en 1533, una escuela de latín.[23]

A diferencia del rey de Benin, don Affonso se había arrojado en brazos de los portugueses. Dejándose arrullar por las palabras de los misioneros, creía que Manuel, nuevo rey de Portugal, era su hermano y su par. Esto era olvidar la rapacidad de los tratantes de esclavos, que actuaban por su cuenta desde São Tomé, donde reinaban como amos, habiendo creado un linaje con mujeres africanas.[24] Desbordantes de audacia y seguros de su impunidad, se habían atrevido a capturar a miembros de la casa real, a los que llevaron a la isla.[25] En 1526, cinco años después del ascenso al trono de Juan III en Portugal, don Affonso le dirigía una extensa carta para protestar contra ese tráfico, al que ya tildaba de trata de esclavos, y que arruinaba a su pueblo. Deploraba la fascinación que ejercían las mercancías europeas sobre las "personas simples e ignorantes" y sugería suprimirlas definitivamente: "El señuelo del lucro y la codicia lleva a las gentes del país a robar a sus compatriotas, entre ellos a los miembros de su propia parentela y de la nuestra. Este abuso es tan grande —concluía— que no podremos ponerle remedio sin castigarlo con mucha, mucha energía".[26] Pese a las tentativas de la Corona de Portugal por controlar el tráfico de esclavos —en 1519 el rey de Portugal instaló en São Tomé una factoría real—, no triunfó la causa de don Affonso. Los negreros de São Tomé, apoyados por facciones de portugueses instalados en Kongo, organizaron en 1539 un atentado del que se libró apenas. Murió dos años después, antes de que empezara el gran tráfico de esclavos.

Los negreros de São Tomé

Para los primeros navegantes portugueses la isla de São Tomé, a pocas brazas de la costa, se asemejaba al Paraíso terrenal. Abundaban allí los manantiales y los arroyos, así como las serpientes, moradores indispensables del Edén. Los primeros portugueses se habían instalado en 1485 y habían plantado naranjos, limoneros y caña de azúcar, que comenzaban a invadir y a destruir los bosques.[27] El rey Juan II había otorgado a João Paiva y a sus colonos el privilegio de organizar el comercio sobre las "cinco riberas con esclavos situadas más allá de la fortaleza de São Jorge da Mina". Por uno de esos ríos, que los portugueses llamaron Fermoso, podía llegarse a Gwato, el puerto de la ciudad de Benin, sobre el río Forcados, llamado así

[23] *Idem*.

[24] Thornton (1992), pp. 60-61 y 170; en el decenio de 1580 el número de mulatos asombró a los carmelitas que visitaron São Tomé.

[25] En 1499 el rey Manuel concedió el gobierno hereditario de São Tomé al caballero Fernando de Mello. Balandier (1965), p. 50.

[26] *Ibidem*, pp. 72-73.

[27] Pacheco Pereira (1988), t. I, pp. 161-162; Daget (1990), pp. 41-43.

por sus pájaros negros con cola hendida. Se obtenían allí cuentas azules, telas, pieles de leopardo y esclavos, mercancías que servían para pagar el oro de los akan. En 1490 Juan II confió el gobierno de São Tomé a João Pereira, probablemente de origen judío; éste fue remplazado tres años después por Alvaro de Caminha, que se estableció allí con su familia. El rey de Portugal cedió el comercio de las riberas de esclavos a un mercader florentino, luego, en 1502, a un judío converso, Fernão de Loronha, y por último a los portugueses de São Tomé.[28]

El grueso de la población de la isla estaba constituido por los hijos de judíos expulsados de España y refugiados en Portugal, así como por malhechores deportados a esos parajes. Una ordenanza real asignó una esclava a cada uno, con el fin de poblar la isla.[29] Por su situación estratégica São Tomé se convirtió muy pronto en centro de reunión de la mano de obra esclava proveniente de la costa, rivalizando con las islas de Cabo Verde. Allí convivían varios pueblos de diferentes orígenes: mina, poopo, gente de Benin y ya los primeros mulatos, así como todos los que habían nacido en aquella minúscula isla equinoccial. Las lenguas de unos y de otros se mezclaron con el portugués, haciendo surgir una jerga particular que servía de *lingua franca* en toda la región. A este universo heterogéneo se unieron, poco después, mozambiques originarios de la otra costa de África, más allá del Cabo de Buena Esperanza, y hasta pueblos más remotos, llegados de las islas del Océano Índico.[30]

El negocio de los negreros, en los primeros años del siglo XVI, aún no había cobrado la amplitud de la trata del Atlántico, pese a las necesidades del Nuevo Mundo, debidas a la extinción física de los indios de las Antillas. Las actividades comerciales de los portugueses se limitaban de momento, esencialmente, a los puertos de África. Los europeos y numerosos mulatos, elegidos para esas tareas por su conocimiento de las costumbres locales, se habían adaptado a la complejidad de los sistemas monetarios africanos, y comerciaban con diversos pesos y medidas. En 1522 las embarcaciones utilizadas para el tráfico aún eran de escasas dimensiones, y la tripulación se reducía al mínimo; así era la de la *Samta María da Conceiça*, pequeña carabela construida en São Tomé para navegar en ríos poco profundos; salió de la isla el 12 de marzo de 1522 y llegó al río Fermoso, en el reino de Benin, una semana después, con objeto de recoger un cargamento de colmillos de elefante, perlas azuladas, ñames, aceite de palma y esclavos. La tripulación comprendía un comandante, un notario, Francisco Fernández, un contramaestre, cinco marinos —en su mayoría mestizos de São Tomé— y nueve grumetes, esclavos o libertos. Apenas

[28] Mauny (1967), pp. 513-515.

[29] Cuvelier (1946), p. 137. Roth (1990), pp. 56-57, menciona a unos judíos enviados por Juan III a África, poco después de su llegada a Portugal. El autor propone la cifra de cien mil personas que pasaron a África. Seiscientas de ellas fueron enviadas a São Tomé. Al principio del siglo XVII se instaló una colonia judía en Porto Dali; *cf.* Barreira (1972), p. 28.

[30] Sandoval (1987), pp. 140-141.

habían atracado cuando un esclavo de la tripulación huyó a la selva. Los negreros entregaron los presentes a los comisionados del rey de Benin, que controlaban la circulación de las mercancías, respetando la jerarquía local. El jefe de los aduaneros recibió veinte piezas de lino, y, sus cuatro acólitos cantidades menores.

Los traficantes se incorporaban en redes comerciales que existían ya de tiempo atrás. Los aros de latón, esos brazaletes que se colocaban en el brazo o en el tobillo, les servían para procurarse marfil y perlas; los cauris les permitían comprar esclavos, mientras aún existían equivalencias entre los dos tipos de moneda. Todas las operaciones eran minuciosamente registradas. El botín de "piezas" —término que designaba a los esclavos— casi nunca pasaba de setenta individuos, que eran llevados al embarcadero por "embajadores" del rey de Benin, a quienes, asimismo, había que recompensar.[31] El piloto remuneraba a los miembros de la tripulación con "piezas" y, a veces, esclavos del navío recibían algún hombre o una mujer como pago por las sumas que debía el rey de Portugal.[32] Una parte de los esclavos comprados en Benin y Kongo se quedaban en São Tomé, en las plantaciones; otros eran revendidos en las costas de Elmina, pese a la competencia de los negreros dyula, cuando no pasaban a aumentar los contingentes de las islas de Cabo Verde, otro centro de selección y de tráfico: estaban destinados a las Azores, donde se desarrollaba el cultivo, particularmente redituable, de la caña de azúcar. Otros, por último, partían hacia Europa, sobre todo a la ciudad de Lisboa. Pero el destino de centenas de miles de africanos debía decidirse en otra parte.

En efecto, del otro lado del Atlántico se abrían nuevas perspectivas para los negreros. Los conquistadores del Nuevo Mundo recibían licencias para importar algunos esclavos a esas tierras remotas. Ya habían sido llevados africanos originarios de todo el litoral occidental a las Antillas al istmo de Panamá y a la Tierra Firme. Los portugueses estaban pensando en explotar las costas de Brasil, y los españoles, privados del comercio africano por el Tratado de Alcaçovas, establecían contactos con los traficantes lusitanos. Las autorizaciones emitidas por la Corona española para comprar esclavos eran, al principio, para contingentes modestos. Francisco Pizarro, aduciendo las dificultades de la conquista de Perú, obtuvo así, en 1529, una licencia para importar cincuenta esclavos, un tercio de los cuales eran mujeres.[33]

[31] Da Mota y Mauny (1987), p. 77; Mauny (1967). Las bitácoras de las dos carabelas, el *São Myguell* y la *Santa María da Conceiça*, son notables por los detalles de su contabilidad. El precio de una esclava normal correspondía a 50 aros de cobre, mientras que ocho aros equivalían a una "cabra", es decir, a 910 cauris. La "gallina" *(galinha)*, otra unidad de cuenta, valía 40 cauris.

[32] *Ibidem*, p. 81: "El piloto compró para Yordam, grumete del navío São *Myguell*, esclavo de Jean Lourenço, amo del mencionado, una pieza macho sobre su subsistencia y con su mercancía [. . .] el piloto compró para Francisco, grumete del navío *São Myguell*, esclavo de Jorge Vaz, una pieza hembra [. . .] para Gasper de Gama, grumete [. . .] liberto, una pieza hembra".

[33] Bowser (1977), pp. 21-22.

AMÉRICA

El navío navegaba hacia el poniente, hacia el país de los muertos que se extendía hasta los confines del océano. Varias decenas de hombres, y unas cuantas mujeres, se apilaban en el fondo de la cala, con grilletes en los pies. Una de ellas, transida de frío durante la noche, escurriendo sudor durante el día por el calor insoportable, yacía encadenada a su vecina, quien hablaba una lengua que ella no comprendía. Había creído morir mil veces, pero seguía allí, como si un *vodu* de una fuerza misteriosa la hubiese vaciado de toda sustancia.[34] En el curso de una tormenta se unió al coro de sus congéneres para conjurar al señor del rayo, Xevioso, a Changó, Babayú y muchos otros, mientras varios esclavos invocaban la misericordia de Alá. Cuando cerraba los ojos invadía su memoria la imagen de su hermana; ésta se encontraba entre los destinados al gran viaje y, sabiendo que los extranjeros no se cargarían de niños que tuvieran que cuidar, había estrellado a su hijo recién nacido contra una roca, antes de arrojarse sobre un cuchillo.[35] Los portugueses habían gritado ante la terrible escena, pero ella, por el momento, sólo veía la sangre del niño escurriendo sobre la piedra, y el mal presagio que esto constituía.

Al principio los hombres de la tripulación llevaban a las mujeres al puente durante una parte de la travesía; sus miradas sobre los cuerpos desnudos, sus risas y sus palabras incomprensibles las aterrorizaban. Para divertirlos, ellas recuperaban, por un momento, los gestos aprendidos durante su existencia libre, sus cadencias y sus ritmos. Los marinos les arrojaban cubetazos de agua para quitarles los piojos que invadían sus cuerpos. También les distribuían bizcochos rancios, ñames y sémola de mijo, pero el calor sofocante que reinaba en las entrañas de la nave hacía aún más atroz su sed. Cuando los olores que exhalaba la cala se intensificaron, los marinos dejaron de ir a buscarlas para llevarlas al puente. Luego sobrevino la penumbra y el tiempo ya no tuvo principio ni fin. La mujer pensó que pronto moriría y que la arrojarían por la borda, como lo habían hecho ya con muchas otras. O bien, como decía el rumor, creyó que al término del viaje los extranjeros las devorarían o que extraerían la grasa de sus cuerpos para fabricar aceite.[36] La mujer esperaba ese momento, hundida en la oscuridad del antro fétido, en el cual planeaba la sombra de Eshu, el Señor de la Noche, pero las jornadas trascurrían sin que la muerte

[34] El libro de Maupoil (1981) inspiró esta evocación; la elección de su *vodu* así como de otras divinidades yoruba tiene por objeto, asimismo, recordar la importancia de esas creencias entre las sociedades afroamericanas de hoy. La descripción de la travesía del Atlántico se debe a esta evocación.

[35] Hecho narrado por Cuvelier (1946), p. 232.

[36] Esta creencia fue atestiguada por diversas fuentes. Sandoval, p. 153: "la viva y cierta persuasión que traen que de en llegando han de sacar azeite dellos o comérselos"; Thornton (1992), p. 161.

acudiera a la cita. Un día, una agitación insólita se apoderó del navío. La tripulación se ajetreaba, se oían gritos. Luego, todo cesó y, por la calma reinante, supo que habían llegado al término del viaje. Hombres de piel negra pero vestidos como los blancos les dieron de comer unos extraños granos amarillos. Habían llegado a las costas de América.

Primera Parte
EN EL CORAZÓN DEL NUEVO MUNDO: LOS REINOS DE PERÚ Y DE MÉXICO

Los reinos de Perú y de la Nueva España, pilares del dominio español en el Nuevo Mundo, son herederos de un antiguo pasado indígena cuya esencia a menudo se nos escapa. En los albores del siglo XVI el centro del antiguo México estaba ocupado por numerosas etnias, sobre las cuales ejercían una supremacía reciente y disputada tres grandes ciudades del Valle de México, agrupadas en una Triple Alianza dominada por México-Tenochtitlan. Desde el siglo XV los mexica —el pueblo que erróneamente llamamos aztecas— llevaban a cabo una expansión militar que se manifestó en el auge excepcional de su capital, Tenochtitlan, que llegó a ser, tal vez, la ciudad más poblada del mundo, con sus 400 mil habitantes. En los Andes se había instalado un dominio más semejante a lo que solemos llamar un imperio. Los incas reinaban allí desde hacía varias generaciones sobre el Imperio de las Cuatro Regiones. Según los mitos, los antepasados de los incas procedían de tres cavernas. Algunos se establecieron en el Valle de Cuzco, desde donde sus descendientes extendieron su dominio sobre un territorio gigantesco que llegó, por el sur, hasta Chile, y por el norte hasta Colombia. El primer inca históricamente conocido, Túpac Inca, murió en 1493. Su sucesor, Huayna Cápac, consolidó el imperio y completó la conquista del actual Ecuador.

Un cuarto de siglo después de descubierto el Nuevo Mundo por Cristóbal Colón, los españoles emprendieron la conquista de México. Cortés se apoderó de la ciudad de México-Tenochtitlan en agosto de 1521, y dio al país el nombre de Nueva España. Tras un decenio de agitación y de tanteos el país se estabilizó bajo la dirección de su primer virrey, Antonio de Mendoza. Las autoridades españolas impusieron allí las instituciones que por toda América servirían de marco a la implantación hispánica: el territorio fue considerado como un reino y colocado bajo la dirección de un virrey, que representaba al soberano, y de un tribunal, la Audiencia, cuyos magistrados servían de contrapeso al poder del primero. El virrey estaba representado en las provincias por corregidores y alcaldes mayores, rodeados de toda una burocracia en embrión. Como recompensa a sus servicios, los conquistadores recibieron encomiendas, o sea el derecho a disponer de los ingresos y de la fuerza laboral de cierto número de comunidades indígenas. Sólo los más ambiciosos y los más fuertes obtuvieron beneficios lo bastante considerables para asegurarse un nivel de vida opulento: formaban el grupo de los encomenderos, que ardían en deseos de aumentar su influencia política, pero temían que a sus descendientes los despojaran de sus encomiendas.

La invasión de Perú se efectuó un decenio después de la de México. Fue Francisco Pizarro quien, a la cabeza de una expedición que salió de Panamá, decidió conquistar las montañas de los Andes. Se apoderó del inca Atahualpa en 1532, y lo hizo ejecutar al año siguiente. Ése fue el comienzo de una sucesión de guerras y de rebeliones cuyo relato desafía toda razón. La ocupación de Perú por los españoles fue una empresa complicada, llena de peripecias y de episodios trágicos. Las disensiones que estallaron en el bando español vinieron a añadirse a las luchas intestinas

entre los incas. El bando de los conquistadores no tardó en escindirse: Diego de Almagro, compañero de los hermanos Pizarro, se rebeló y pereció en 1538. Tres años después sería asesinado Francisco Pizarro. Su hermano Gonzalo se puso a la cabeza de Perú en 1544; soñaba romper con la Corona y se rebeló contra el virrey; derrotado éste en Añaquito, le sucedió Pedro de la Gasca, quien recibió la presidencia de la Audiencia de Lima y se propuso pacificar el país.

De la Gasca no sólo debió enfrentarse a un ambiente español en ebullición. Los incas, despojados de su imperio, no habían desaparecido, empero, de la escena política. La herencia de las escisiones anteriores a la Conquista española continuaba pesando fuertemente. La victoria de los conquistadores, por lo demás, se facilitó por el estado de guerra civil que imperaba en Perú desde su llegada. Dos incas reclamaban entonces el poder supremo, dos hermanos: Atahualpa, el inca de Quito y Huáscar, el de Cuzco. Sus descendientes habrían de conservar los odios que los oponían, legándoles las frustraciones nacidas de la invasión extranjera. El apoyo de las facciones españolas fue la carta de triunfo decisiva que precipitó la imbricación de los intereses incas, mestizos y europeos. Así, en 1534 los españoles proclamaron soberano legítimo a Manco Inca. Tres cosas estaban en juego en los enfrentamientos de Perú: lo social, lo cultural y lo político. Se trataba de construir y dar forma a una sociedad colonial sacudida por disturbios incontenibles. Pero esto sólo se puede captar al precio de una inmersión en la maraña de las relaciones que unen, en forma caótica, a las capas dominantes, españolas e indígenas, con las masas constituidas por los indios y los esclavos africanos.

I. EL INCA DE LA SELVA

Madre de piedra, espuma de los cóndores [. . .]. Una vida de piedra después de tantas vidas.

PABLO NERUDA, "Alturas de Macchu Picchu"

VILCABAMBA, julio de 1548. En la selva con sus mil murmullos parlotean las guacamayas, los tucanes, los *tangara* multicolores, y nubes de mariposas azules revolotean por encima de los *shimorotogi*, de corolas blancas. La temporada de sequía por fin ha triunfado sobre las lluvias cotidianas y la humedad de las lunas. Al alba una ligera brisa reaviva la selva. Los indios la aguardan con impaciencia y tal vez con la esperanza de que pueda vencer la peste que se cierne sobre Vilcabamba. Casi todos sufren una especie de languidez, muchos son víctimas de temblores y fiebres crónicas, pues la "gran enfermedad", esa viruela traída por los españoles, ha hecho estragos, llevándose incontables vidas. Los más afortunados quedaron con el rostro picado de viruela, cosa poco conforme a los cánones de belleza de los incas.[1]

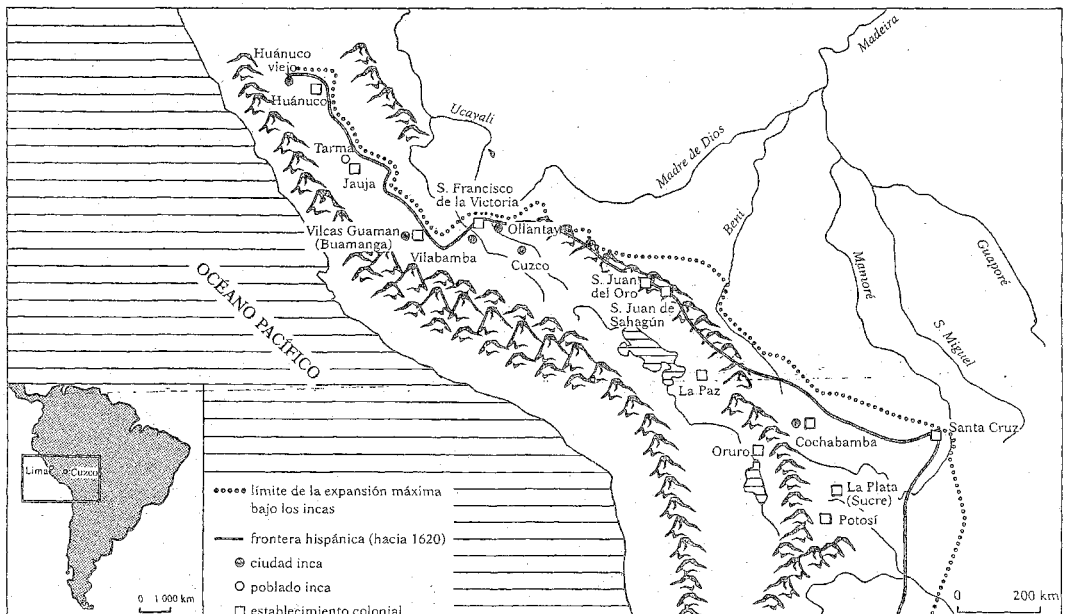
Vilcabamba, la ciudad de piedra, se extiende sobre pendientes feraces. Fue allí, en la selva tropical, donde Manco Inca y luego sus hijos, después de abandonar su ciudad de Cuzco, se las ingeniaron para reconstruir una apariencia de corte imperial. Como en la antigua capital de los incas, Vilcabamba cuenta con una residencia principesca, una casa de mujeres, varias habitaciones para los capitanes, un santuario consagrado al Sol, padre de los incas, y un edificio que abriga las pocas momias ancestrales que pudieron salvarse de la barbarie española.[2]

En ese amanecer del mes de julio de 1548, a la hora en que los cerros no son más que una mancha sombría y uniforme, un cortejo proveniente de Cuzco sube las gradas que conducen a la ciudad. A la cabeza de la columna viene un amigo fiel de los Pizarro, el intérprete don Martín. El hombre está vestido a la española y sólo le diferencia de los invasores su rostro lampiño, color arcilla, y la negra sedosidad de su cabellera. Siendo niño fue entrega-

[1] Los pueblos de la cordillera se habían adaptado a un umbral climático situado alrededor de los 3 500 m de altitud. Cuando se desplazaban por las estribaciones amazónicas, fácilmente contraían la malaria y el "mal de los Andes" o leishmaniasis, que corroe las carnes y desfigura como la lepra; de allí el carácter intermitente de los contactos de los cuzqueños con las tribus de las tierras bajas y la impresión negativa que los montañeses tenían del Antisuyo, nombre genérico que designaba la vasta región boscosa.

[2] Titu Cusi (1916), p. 82, narra que las momias de los incas habían sido saqueadas por Diego de Almagro y Gonzalo Pizarro durante un ataque contra Vitcos.

MAPA I.1. *Los Andes centrales en los siglos XVI y XVII*



do por los suyos a Pizarro cuando éste desembarcó en la costa de Perú. El conquistador lo llevó a España, donde el joven indio visitó la corte de Carlos V y aprendió la lengua castellana. Ahora habla el español a la perfección, incluso haciendo alarde de términos rebuscados. El intérprete ha perdido gran parte de su soberbia desde la caída de sus protectores, los Pizarro, pero a causa de su dominio excepcional de las lenguas y de su lealtad infalible Pedro de la Gasca, presidente de la Audiencia de Lima, lo escogió para llevar a buen término una empresa delicada: convencer al hijo de Manco Inca de salir de la selva y dirigirse a Cuzco, donde podría vivir en paz en la ciudad de sus antepasados hasta el fin de sus días, gracias a una renta otorgada por la Corona de España. Las promesas de De la Gasca van acompañadas de una amenaza: en caso de negativa, los españoles lo sacarán, por la fuerza, de su refugio.[3]

La rebelión de Manco Inca

La vida de Manco Inca había estado llena de peripecias. Primero el inca se había unido a los invasores cuando éstos se instalaron en Cuzco, pero tropezó muy pronto con la codicia de los hermanos Pizarro, que deseaban arrancarle su oro. Sospechoso de urdir una conjura para expulsar a los conquistadores, Manco fue aprisionado y tuvo que soportar las peores vejaciones. En Cuzco aún se recordaba que los españoles le habían quitado sus mujeres, y circulaba el rumor de que hasta se habían orinado sobre él, miserable hijo del Sol caído de su trono.

Sin embargo Manco logró escapar. En 1534 los capitanes de su ejército sitiaron Cuzco. Los rebeldes dominaban la situación. Pero extraños acontecimientos los privaron de la victoria. Los dioses de los españoles resultaron más fuertes que los de Manco Inca. La aparición del apóstol Santiago en su caballo blanco fue decisiva. Espantados, los soldados del inca se dieron a la fuga. Aprovechando la desbandada los españoles se lanzaron contra los sitiadores y los persiguieron.[4]

Privado del apoyo de una fracción importante de la nobleza, Manco Inca

[3] El episodio de las negociaciones entre el inca y De la Gasca por intermediación de don Martín fue relatado por el propio De la Gasca en una carta al Consejo de Indias (CODOIN, 49, 1866, ff. 406-407 y 417). Véase también Cobo (1964), libro III, pp. 210-211. Calvete de la Estrella (1965), cap. 7, p. 30: "Despacháronse [. . .] los mensajeros del Inca [. . .] vestidos de mantos y camisetas de damasco colorado y tornasol morado. Fué con ellos don Martín, indio, que era muy amigo de los españoles y había ido y venido de España y visto la grandeza, poder y majestad del Emperador Carlos Quinto [. . .] y burlaba de Gonzalo Pizarro que tuviese atrevimiento de querer competir con tan gran príncipe. Llevaba orden de De la Gasca para que persuadiese al Inca, pues tan bien tenía conocido y visto lo que el Emperador podía, que viniese a su obediencia y que no aguardase a que fuesen a echarle y a destruirle". El destino excepcional de Martinillo-don Martín fue resumido por Lockhart (1968), pp. 213-215.

[4] *Ibidem*, p. 70: "Fué esta batalla de una parte y de otra ensangrentada por la mucha gente de indios que favorecían a los españoles entre los cuales estaban dos hermanos de mi padre [. . .] con mucha gente de su bando y chachapoyas y cañares".

recurrió entonces a las tribus anti, establecidas en el borde de la cordillera, y con las cuales antaño los incas habían celebrado alianzas ocasionales. La región de Vilcabamba había sido conquistada en tiempos de Túpac Inca y pertenecía al imperio, como aún hoy lo demuestra la ciudadela de Machu Pichu. Pero más allá de los límites fijados por los ejércitos del inca vivían pueblos insurrectos, los anti. Inquietos al ver el avance español, recibieron a Manco y a su séquito y ayudaron a sus hombres a asediar las caravanas y las tropas de los españoles. Los anti les enseñaron a dispersar sus fuerzas, a acechar al enemigo desde las copas de los árboles, a lanzarse sobre él y luego desaparecer por la espesura. Acostumbraban desnudar a sus víctimas pues creían que la fuerza residía en la vestimenta, pero también, a partir de entonces, supieron apoderarse de las armas de fuego y los caballos de sus enemigos. Poco a poco la rebelión inca cundió por regiones más lejanas, llegando a amenazar las ciudades de Huánuco y Lima, la capital fundada por Pizarro.

Después del sitio a Cuzco Manco se replegó a Vitcos, en los límites de la selva. Estaba allí celebrando una fiesta solemne en honor de los antepasados cuando, de pronto, las tropas de Gonzalo Pizarro irrumpieron en el campamento de los indios. El inca debió su salvación a un caballo que pudo montar a tiempo. Tras el éxito de su ataque fulminante, Gonzalo Pizarro y sus hombres se extraviaron en el bosque, donde algunos fueron capturados por el inca, que los entregó como alimento a sus aliados los anti.[5] En la tremolina Gonzalo Pizarro y Diego Maldonado encontraron a la princesa Curi Ocllo, que ambos codiciaban. Mas para no ser violada por los españoles, la hermana de Manco se frotó el cuerpo con excrementos. Asqueados, los conquistadores la mandaron flechar por los indios cañari, sus primeros aliados. Sin embargo, los españoles lograron capturar a un hijo bastardo de Manco, el príncipe Titu Cusi, a quien llevaron a Cuzco. Allí vivió algún tiempo en casa de un tal Oñate, antes de ser liberado por los capitanes de su padre.

A las operaciones guerrilleras que Manco Inca dirigía desde Vilcabamba se añadieron los enfrentamientos entre facciones españolas. Manco no vivió lo bastante para presenciar la caída de los Pizarro, a quienes tanto odiaba: en 1544 fue apuñalado por un partidario de Almagro que se había refugiado a su lado, huyendo de la justicia del nuevo gobernador de Perú. El consejo de los príncipes, obedeciendo los deseos del inca agonizante, eligió por sucesor a uno de sus hijos, Sayri Túpac, niño aún. Esos tiempos difíciles fueron sucedidos por un periodo de calma. Los clamores de las guerras civiles hacían que los españoles evitaran Vilcabamba. En la selva los rebeldes incas llevaban una existencia difícil, pero independiente.

Pocos años antes de la muerte de Manco, en 1537, los nuevos amos de

[5] El sitio de Cuzco y la rebelión de Manco Inca, tres años después de la llegada de Francisco Pizarro a Perú, se narran en Bernand y Gruzinski (1991), t. I, pp. 489-492. Fue Titu Cusi (1916), p. 76, el que citó esos hechos: "Para que despedaçados los comiesen".

Perú habían elegido a uno de sus hermanos, Paullu, para que encarnara el poder imperial. La más alta autoridad española, el presidente de la Audiencia, De la Gasca, veía a este inca bautizado con el nombre de don Cristóbal como un engranaje inapreciable en el dispositivo de pacificación del país, ya que aseguraría la transición entre el antiguo sistema y el dominio de la Corona. Paullu Inca ejercía su autoridad sobre sus súbditos desde la ciudad de Cuzco, donde vivía como poderoso encomendero, y su brillo opacaba el de sus hermanos rebeldes. Por presión de De la Gasca había entablado negociaciones con su sobrino Sayri Túpac, incitándolo a reunirse con él en Cuzco. La embajada, que había partido en 1548, encabezada por el intérprete don Martín, tenía precisamente ese objetivo.

Llegado a Vilcabamba al término de muchas jornadas de marcha, el intérprete ordenó exhibir los presentes que De la Gasca, a nombre del rey de España, ofrecía a Sayri Túpac. El adolescente, de 14 años, contemplaba las sedas y los paños sin saber cómo interpretar ese don. En otros tiempos sus antepasados habían acostumbrado entregar tejidos a los pueblos vencidos para ganarse su lealtad. ¿Era él ya vasallo de los españoles? Antaño sus antepasados de Cuzco cambiaban con sus vecinos orientales objetos de cobre y de oro por pimienta, plumas y otros productos de la selva. Ahora la situación se había invertido; los incas de Vilcabamba se veían reducidos a aceptar el papel que fuera antes de los anti: habían enviado a De la Gasca un ocelote, dos loros y muchas nueces;[6] a cambio habían recibido dos barriles de alimentos salados y dos porrones de vino, bebida a la que eran particularmente aficionados los naturales de Perú. Sayri Túpac sabía que esos presentes lo colocaban en una relación de dependencia, pero el hambre iba dominando insidiosamente el imperio del bosque.

Desde la muerte de Manco la situación en el reino de Vilcabamba se había deteriorado. Los indios burlaban la vigilancia de los españoles e iban a las plantaciones de coca a cultivarla, pero las enfermedades minaban a los hombres de los cerros. El Imperio de las Cuatro Regiones había quedado reducido a una sola, el Antisuyo, territorio conquistado a duras penas por Túpac Inca, donde había salido el Sol, antepasado de la dinastía, inundando de luz a la primera humanidad nocturna. Más que nunca los incas de Vilcabamba temían a sus aliados los anti, pues en el pasado esos feroces guerreros se volvían contra los soberanos de Cuzco en cuanto éstos olvidaban los nexos de reciprocidad que les unían desde tiempo atrás. El joven Sayri Túpac también había oído decir que un capitán de uno de sus antepasados, enviado a su región, se había encontrado frente a Amaru, la serpiente, señora de esos lugares. El guerrero logró ocultarse en una caverna pero, alcanzado por el monstruo, se trasformó en una palmera *chonta*, en torno de la cual se enrolló el animal. La palmera siguió creciendo, estrechada por Amaru, y sus poderosas espinas acabaron por atravesar a la ser-

[6] Calvete de la Estrella (1965), libro IV, cap. VII, p. 29.

piente, de la cual cayeron los esqueletos del ejército inca.[7] En ese momento los anti se servían de los exiliados de Cuzco como de un baluarte contra las incursiones de los españoles. A menudo llegaban por la selva hasta Perené, la Montaña de Sal,[8] donde se encontraban con otras tribus que vivían más al norte, en las proximidades de Tarma y Huánuco. Allí se informaban de los movimientos de las tropas y de las caravanas españolas; esas noticias eran indispensables para los incas de Vilcabamba a fin de seguir acosando a los servidores de la Corona de Castilla.[9]

Así, los incas de Vilcabamba pagaban cara su libertad. ¿Cómo conciliar los relatos fundacionales de sus antepasados, que habían hecho de la ciudad de Cuzco el centro del mundo, con el exilio en la selva tropical? ¿Qué había sido del poder de los Hijos del Sol, profundamente arraigado en una ciudad que ahora estaba en manos de los extranjeros? Desde los comienzos de la dinastía una costumbre exigía que el soberano reinante recorriera el territorio de Cuzco y se detuviera en los santuarios que en él abundaban, para mantener inmutable el orden de las cosas. El inca también debía reactivar el ciclo de las siembras y las cosechas, las benéficas lluvias que fecundaban la tierra y alimentaban a las comunidades. Tenía que continuar con los sacrificios de llamas, pese a la humedad de las tierras bajas, tan poco propicias para su cría.

Ante tantas dificultades, Sayri Túpac escuchó atentamente a don Martín, pero se contentó con enviar una embajada a los españoles, estableciendo las condiciones en que se lograría volver a la paz: De la Gasca debía comprometerse a restituir al joven heredero las casas y las tierras de Cuzco, así como un territorio que englobaba toda la región de Vilcabamba. Pero el español no estuvo dispuesto a ceder a Sayri Túpac unas tierras que se extendían hasta la selva y que siempre podían convertirse en focos de resistencia.[10] Las discusiones se prolongaban. Sayri Túpac no parecía dispuesto a salir de su refugio. Se contentó con enviar a unos tributarios a sembrar los campos que se le habían devuelto, pues el hambre ya imperaba en la ciudad.

Los sueños de oro de Eldorado

De la Gasca estaba deseoso de hacer la paz con los incas rebeldes, pues éstos atraían a incontables indios de las encomiendas vecinas. Cada año cen-

[7] F. M. Renard-Casevitz, T. Saignes y A. C. Taylor (1986), pp. 42-43, hacen el relato de ese mito amuesha.

[8] Para una evocación de esas tribus de las estribaciones amazónicas y de los intercambios con los incas de las montañas antes de la conquista de los españoles véase Bernand y Gruzinski (1991), t. I, pp. 24-28.

[9] La obra de referencia sobre las relaciones entre los incas y las tribus de la selva es la de Renard-Casevitz, Saignes y Taylor (1986).

[10] Calvete de la Estrella (1965), libro IV, cap. 8, p. 34: "Porque teniendo él un término y el otro, cada vez que quisiese se podría pasar con él y llevar consigo a los indios".

tenares de campesinos abandonaban a sus amos españoles para servir al joven príncipe. El presidente de la Audiencia también sabía que esas selvas —cuyos límites seguían siendo imprecisos— ocultaban yacimientos de oro.[11] Por la misma época al noreste de Cajamarca, en la provincia de Chachapoyas, se había visto salir de la espesura a ciento cincuenta indios caníbales, armados de flechas. Por medio de intérpretes se supo que esos guerreros, guaraníes avaporú, provenían de Brasil. Habían salido de su país varios años antes y atravesado a pie y en canoas la inmensa selva para seguir a su *tupichuariya*, su hombre-dios, en busca de la Tierra sin Mal.[12] Muchos se habían perdido, otros se habían quedado en los confines de Paraguay, mientras que una pequeña colonia se bifurcaba hacia el norte y desembocaba en Perú. De la Gasca acabó por comprender que los guaraníes habían subido por el Marañón. Los sueños de oro parecían confirmarse con las utopías de los guaraníes. Empezó a germinar la idea de reiniciar la malhadada expedición de Orellana, quien partiera en busca de las Amazonas.[13] Como había que ocupar a los soldados vagabundos y a los rezagados, los españoles empezaban ya a elaborar planes de nuevas conquistas. Pero no se concretó ningún proyecto, pues el presidente de la Audiencia volvió a España, donde le aguardaba un nuevo destino.

Paullu Inca, el tío de Sayri Túpac, murió en 1550 en Cuzco. Lo enterraron en el antiguo templo del Sol, convertido en convento de Santo Domingo. Al año siguiente también falleció el virrey Antonio de Mendoza y sus restos fueron colocados en la catedral de Lima, al lado de los de Francisco Pizarro. Don Martín, el mejor intérprete de Perú, de regreso en Europa para reclamar la restitución de sus bienes, murió en Sevilla. Desde la lejana España una cédula de marzo de 1552 firmada por el príncipe Felipe acordaba el perdón real a Sayri Túpac si éste consentía en salir de su refugio y abrazar el cristianismo.

Pero, de nueva cuenta, los manejos de los encomenderos ensangrentaban a Perú. En 1553 los incas oyeron ecos de la insurrección de Sebastián de Castilla y de Francisco Hernández Girón. Pronto les llegó la noticia de que esos conquistadores habían sido condenados a la pena capital por rebelarse contra la Corona. Con asombro descubrían la crueldad de que daban prueba los invasores para con los suyos.[14] Mientras la soldadesca se desgarraba entre sí en un Perú víctima de los disturbios, el inca de la selva, rodeado de sus cortesanos, invocaba al astro solar y se hundía en el tiempo inmemorial del Antisuyo.

[11] *Ibidem*, cap. VII: "Se iban muchos indios de grado para él que se había hecho fuerte en aquellos montes, que eran muy ricos de oro y plata y por donde se podían hacer grandes descubrimientos".

[12] Bernand y Gruzinski (1991), t. I, pp. 21-24.

[13] Calvete de la Estrella (1965), libro IV, cap. 14, p. 82.

[14] Esta actitud de reprobación fue señalada por Garcilaso de la Vega (1960c), libro 6, cap. 1, p. 8.

El día de Corpus Christi en Cuzco

Junio de 1555. Las callejuelas de Cuzco, pese al frío penetrante del amanecer, mostraban una agitación insólita. El corregidor de la ciudad, el ilustre capitán Sebastián Garcilaso de la Vega, y los miembros del concejo municipal, habían organizado la celebración de la fiesta del Corpus. Aquel año señalaba, a la vez, el fin de las guerras civiles y el poder de los antiguos conquistadores, convertidos ahora en terratenientes y encomenderos de gran influencia. En verdad, no había más que una centena, si acaso, que se beneficiaría del trabajo de los indígenas; la mayoría de los españoles apenas iban tirando, alimentados a la mesa del corregidor o de algún conquistador enriquecido.[15] La ceremonia coincidía en el calendario indio con la fiesta del Sol, que los incas aún celebraban poco más de veinte años atrás. Así, desde el amanecer la muchedumbre indígena se apiñaba en la ciudad.

Al capitán Garcilaso de la Vega le gustaba la compañía de su hijo Gómez Suárez de Figueroa, que había tenido con su concubina Isabel Chimpu Ocllo, nieta de Túpac Inca. El joven Gómez Suárez, que tenía 15 años y ya demostraba ser un hábil jinete, se instaló con los suyos en la galería que dominaba la plaza principal. Pudo así ver arribar a los señores indígenas, los *kuraka,* llegados de todos los alrededores, que avanzaban en filas, con sus más bellos atuendos de antaño. Algunos se habían puesto la piel de un puma, pasando la cabeza por las fauces del animal; el muchacho, recordando sus lecturas, consideró que se asemejaban a Hércules. Otros llevaban a la espalda alas de cóndor, versión andina de los ángeles. Otros más habían elegido emblemas de sus respectivos sitios de origen, pues cada etnia creía provenir de un lago, de una montaña o de una fuente. Las placas de oro y de plata que los señores lucían a guisa de ornamentos brillaban bajo el cielo de invierno. Pronto aparecieron unos enmascarados; al joven Gómez le parecieron muy feos, pero los gestos de los danzantes le hicieron sonreír. A un lado del atrio el Santísimo Sacramento, en una magnífica custodia de oro y plata, inspiraba temor y veneración. Nobles o plebeyos, los indios recordaban el tiempo —tan cercano— en que los cuerpos momificados de los incas presidían esas celebraciones. El Santísimo Sacramento era el cuerpo trasfigurado del dios de los españoles.

Las etnias desfilaban cantando en su lengua himnos que poco antes dirigían al Sol, y que hoy destinaban al dios de los españoles. Al pasar ante los miembros del clero reunidos en un estrado el jefe de cada uno de los grupos les daba las gracias por haberles enseñado el catecismo. Luego los indios subían los escalones que llegaban hasta el cementerio, con objeto de honrar a los muertos del año; era una manera cristiana de renovar el culto de

[15] *Ibidem* (1960c), libro 8, cap. 1, p. 127, precisa: "Que por vecinos se entienden los señores de vasallos que tienen repartimientos de indios".

los antepasados. Las "naciones" desfilaban ante el Santísimo Sacramento por orden de antigüedad; las que habían sido conquistadas por los incas en época más reciente iban a la cabeza; los representantes de los incas caídos cerraban el cortejo.

La suntuosidad de los atuendos y la armonía de los cantos arrancaban gritos de admiración a la multitud. De pronto un señor cañari, jefe de una poderosa comunidad que residía en Cuzco y que siempre había sido leal a los españoles, dejó caer su manto frente a Garcilaso de la Vega y su familia, para mostrarse en la ceñida vestimenta que se ponían esos indios para ir a combatir. Ante el estupor general don Francisco Chilche —tal era su nombre— blandió una cabeza disecada, sosteniéndola por los cabellos. El trofeo así exhibido correspondía a los despojos de un capitán de Manco Inca, que el cañari había matado durante el sitio de Cuzco. A la vista del trofeo los nobles incas se precipitaron sobre él; le habrían roto el cráneo si no se los hubiera impedido el ayudante del corregidor con sus guardias. "Este perro *auca*, en lugar de solemnizar la fiesta —gritó uno de los incas—, viene con esta cabeza a recordar cosas pasadas, que estaban muy bien olvidadas."

El otro respondió que los incas no se habían dejado vencer cobardemente, y recordó a toda la asamblea la muerte de Juan Pizarro, las treinta cabezas de cristianos cortadas durante el asedio, el exilio de Manco y el millar de españoles muertos en los caminos de Perú. A las autoridades españolas les pareció muy virulenta la diatriba. Esos incas de Cuzco, a quienes se creía sometidos para siempre, a la menor ocasión hacían alarde de su bravura. ¿Volverían a rebelarse? Los miembros del séquito del corregidor pensaban en la muerte del conquistador Pedro de Valdivia, traicionado por su palafrenero Lautaro, un mapuche hispanizado. El incidente causado por Chilche estropeó la fiesta. Obligaron al cañari a volver a vestirse, y luego, poco a poco, se restableció la calma. Sin embargo, durante largo tiempo los aristócratas incas comentaron lo que habían considerado una provocación.[16]

Los discípulos de Juan Cuéllar

Desde que tenía 10 años Gómez Suárez de Figueroa asistió a las clases de Juan Cuéllar, canónigo de la catedral de Cuzco. Su padre, el capitán Garcilaso de la Vega, deseaba que su hijo fuera todo un gentilhombre español. Hacía ya cinco años que el joven mestizo aprendía latín y música, buenos modales y equitación. Aunque hijo ilegítimo, el niño recibió el nombre

[16] Este episodio fue relatado con todo detalle por el inca Garcilaso de la Vega, *ibidem*, libro 8, cap. 1, pp. 127-130. La fiesta del Corpus Christi, con sus cortejos y sus "naciones", había sido igualmente impuesta a los moriscos poco después de la toma de Granada. Las danzas típicas de los moriscos, las *zambras*, constituían un elemento festivo y decorativo; hacia mediados del siglo XVI esta exhibición de las "naciones" tendió a volverse más convencional, y acabaron por prohibirse los elementos no cristianos; *cf.* Gallego y Burín y Gamir Sandoval (1968), pp. 95-98 y 158. Sobre el origen de la fiesta de Corpus Christi véase Rubin (1991).

de sus antepasados; ésta era una manera de arraigarlo en España y en su linaje. Creció en la vasta morada paterna, en medio de los parientes de su madre. Presenció la irrupción de las tropas de Gonzalo Pizarro, a cuya mesa fue convidado. Durante las guerras civiles vio poco a su padre. Luego, a restablecerse el orden, el capitán Garcilaso decidió darle una educación española.

De momento el joven Gómez compartía sus ratos de ocio y sus estudios con otros jóvenes mestizos, hijos, como él, de princesas incas. Sus compañeros eran nietos de Huayna Cápac como Juan Serra Leguizamo y Joan Balsa; el primero era fruto de los amores de uno de los primeros conquistadores, Mancio Serra, y de la poderosa doña Beatriz Yupanqui; el segundo hijo de uno de los asesinos de Francisco Pizarro y de Juana Marcachimbo. Entre sus amigos también se contaban Juan Arias Maldonado, cuyo padre era el riquísimo Diego Maldonado, señor de Andahuaylas, y la madre una hermana de doña Beatriz. Aunque perteneciente por línea materna a la nobleza de Cuzco que se libró de las matanzas perpetradas por los capitanes de Atahualpa en el año de la conquista, Gómez Suárez jugaba cañas con Francisco Pizarro, hijo del gran Conquistador y de doña Angelina. Lazos estrechos le unían a don Carlos, hijo de Paullu Inca y, por lo tanto, inca de pura sangre, cuyos modales y atuendo eran ya los de un español. Contemplando este "semillero de incas" el canónigo Juan Cuéllar pudo proclamar con orgullo: "¡Oh hijos, qué lástima tengo no ver una docena de vosotros en aquella universidad de Salamanca!"[17]

Aunque recibían una educación cristiana, esos jóvenes estaban inmersos en las tradiciones incas. En la plantación de coca de Havisca, a orillas del Antisuyo, Gómez Suárez de Figueroa ayudaba a su padre a recaudar el tributo y a llevar la contabilidad, pues sabía usar los *quipu*, esas cuerdecillas que los antiguos utilizaban a guisa de escritura para consignar números y cantidades. El mestizo hablaba habitualmente la lengua quechua; la había aprendido con su madre y sus tíos maternos, que no dejaban pasar ocasión alguna de recordarle sus orígenes castellanos.[18] El muchacho era sensible a las epopeyas y escuchaba los relatos de su padre acerca de sus antepasados españoles, vencedores de los moros. Sentía un interés similar hacia los mitos incas que le trasmitían sus parientes maternos. Observaba con atención ciertos ritos practicados a escondidas y que no siempre comprendía bien, y escuchaba, en la penumbra de la sala en que solían sentarse sus tíos, lo que se rumoreaba a propósito del inca de la selva.

Las novedades de todas clases que llegaban desde el océano a un ritmo cada vez más acelerado despertaban la curiosidad de los discípulos de Juan Cuéllar. Gómez Suárez tenía 11 años cuando hicieron su aparición en el valle de Cuzco los primeros bueyes de labor; al muchacho le había llamado la atención la desconfianza de los campesinos, habituados desde

[17] Garcilaso de la Vega (1960b), libro II, cap. 28; *ibidem* (1960c), Prólogo y libro VII, cap. 22.
[18] *Ibidem*, libro VIII, cap. 12.

siempre a abrir la tierra con la azada de madera. Los indios observaban con hostilidad a esos torpes animales tirar del arado que abría la tierra y, como las bestias eran muy costosas, sólo los españoles las habían adquirido. Aquel día Gómez Suárez faltó a clase. Cuatro años después la llegada de las primeras uvas que habían madurado en la costa, tranportadas por treinta indios, despertaron en él un interés análogo, y no pudo dejar de comerse algunos racimos a escondidas.[19]

En compañía de sus condiscípulos Gómez Suárez recorrió los alrededores de Cuzco para ir a los sitios tantas veces evocados por sus parientes maternos. El puente colgante del Apurímac, cuya perfección había maravillado a los primeros conquistadores, estaba ahora en ruinas, y los adolescentes habían de sujetarse de una cuerda para atravesar el río. La vieja fortaleza de Sacsahuamán, casi destruida desde el sitio de Cuzco por las tropas de Manco, ofrecía otro espectáculo de desolación. Los jóvenes buscaban allí tesoros enterrados, preguntándose de dónde venían los lingotes de plata que alguien vio salir de la casa de Alonso de Mesa, padre de numerosos mestizos, que mantenía un verdadero harén. Por las tardes, cuando soplaba el viento helado de la sierra, tocaban música. Las violas y las arpas se unían a las flautas andinas para producir melodías de rara belleza. Los *haravi* perdían poco a poco su carácter solemne, pues los jóvenes los mezclaban con temas profanos, como historias de amores y de traiciones, de celos y de esperanza, que cantaban en un quechua salpicado de vocablos españoles.

El tiempo de los cronistas

Desde la pacificación de Perú las elites incas de Cuzco, sin dejar de hispanizarse, tenían la sensación punzante de que los antiguos puntos de referencia iban desapareciendo. ¿Sería por el espectáculo cotidiano de la degradación de los sitios tradicionales o de las costumbres seculares? Muchos acontecimientos del pasado eran ya tema de controversia; la gente se desorientaba al hablar de las dinastías, discutía sobre las variantes de los mitos; desaparecían de pronto ciertos términos relacionados con el esplendor antiguo, y para aclarar las cosas se recurría a los viejos, a todos los que habían conservado el recuerdo del pasado. Uno de ellos era don García Cayo Topa. Poco después de la derrota de Gonzalo Pizarro el inca conversó largamente con un soldado español que se interesaba en las antigüedades. ¿Qué verdad intentó trasmitirle Cayo Topa a Pedro Cieza de León, por intermediación de Domingo de Santo Tomás, dominico que dominaba la lengua quechua? De regreso a España Cieza plasmó en papel todo lo que había visto y oído en el curso de su larga permanencia en el Nuevo Mundo.

En Cuzco, en ese año de 1555, probablemente se ignoraba que el solda-

[19] *Ibidem*, libro IX, cap. 17; los bueyes de labor hicieron su aparición en 1551 y las primeras uvas en 1555 (cap. 25).

do-cronista había muerto después de redactar una historia intitulada *El señorío de los incas*. El título no es anodino: Cieza quiso tomar posición en la gran controversia que opuso en España a los partidarios de los pueblos indígenas, entre ellos Bartolomé de Las Casas, a los que consideraban que los habitantes del Nuevo Mundo eran seres inferiores. Antes de que murieran los ancianos un español tomó la pluma para guardar el recuerdo de su esplendor pasado.[20] Pero el hacer constar por escrito o atestiguar ante un escribano ya es señal de que se ha dado vuelta una página.

La obsesión por el tiempo que pasa persiguió a todos los que vivieron los acontecimientos de la Conquista, ya hubiesen contribuido al desplome de las sociedades indígenas o hubiesen sido víctimas del cataclismo. Las concepciones cíclicas del tiempo que compartían las sociedades autóctonas fueron aniquiladas por la brutal irrupción de los europeos. Pero, ¿acaso era fácil aceptar lo irreversible? Las generaciones jóvenes, a las que pertenecía Gómez Suárez, buscaron en los sitios destruidos los vestigios de la grandeza de su pueblo. ¿Cómo conservar el recuerdo de lo que va borrándose día tras día cuando los antepasados no dejaron escritos, ni nada comparable a las pinturas de los mexicanos? Tanto entre españoles como entre criollos la nostalgia del pasado se tiñó de una reflexión sobre la escritura, "señora de la vida, luz de la verdad", y sobre lo perenne del recuerdo. "Y si no va escripta esta historia con la suavidad que da a las letras la sciencia, ni con el ornato que requería, va a lo menos llena de verdades. . ."[21]

En todo Perú se cuestiona el nexo que unía a las comunidades indígenas y los incas con sus raíces. Esos pueblos practicaban el culto de los cadáveres momificados, y en la lengua quechua un mismo término designa el cuerpo y la planta. Los muertos embalsamados o disecados velaban sobre los vivos y sobre la fertilidad de las tierras; en Cuzco los antepasados se confundían con los soberanos incas, que los habían impuesto al conjunto de la población. La presencia de los muertos entre los vivos tenía que repugnar a los cristianos e incitar a los religiosos españoles a romper esa continuidad ancestral. Don Jerónimo de Loayza, arzobispo de Lima, dio

[20] Cieza de León (1947), pp. 350-351: "Determiné de gastar algún tiempo de mi vida en escribir historia. Y para ello me movieron las causas siguientes:

"La primera, ver que en todas las partes por donde yo andaba ninguno se ocupaba de escrebir nada de lo que pasaba. Y que el tiempo consume la memoria de las cosas [. . .] la segunda, considerando que, pues nosotros y estos indios todos, todos traemos origen de nuestros antiguos padres Adan y Eva [. . .] era justo que por el mundo se supiese en qué manera tanta multitud de gentes [. . .] había sido reducida al gremio de la santa madre Iglesia, con trabajo de españoles [. . .] Y así los eligió Dios para una cosa tan grande, más que a otra nación alguna [. . .] También escrebí esta obra para los que viendo en ella los grandes servicios que muchos nobles caballeros y mancebos hicieron a la corona real de Castilla, se animen y procuren imitarlos. . ." Bartolomé de Las Casas se inspiró en los escritos de Cieza de León para redactar su propia *Historia*.

[21] Cieza de León (1947), p. 353. Sobre la interpretación de la religión andina por Cieza véase Bernand y Gruzinski (1988). Para una comparación de los informes contenidos respectivamente en Cieza de León y en Juan Betanzos con respecto a las tradiciones religiosas incas, véase S. MacCormack (1991), especialmente pp. 80-138.

orden de enterrar a los muertos para sustraerlos a la veneración de los vivos. Otros argumentos más prosaicos hacían que se buscaran los nichos funerarios: los tesoros depositados junto al difunto excitaban la codicia de los conquistadores y de todos sus seguidores. Muchos fueron desenterrados en secreto y conservados en nichos excavados en las laderas. Los desesperados esfuerzos que se hicieron por tender un puente con el pasado no bastaron para impedir la cristianización de la muerte.

A decir verdad, con la supresión de los sacrificios humanos y del culto a las momias reales lo que se esfuma es el fundamento mismo de un sistema de creencias. Aquí y allá, en los Andes, hombres y mujeres buscan refugio junto a las autoridades españolas para librarse de la inmolación ritual: las mujeres se niegan a seguir en la muerte a su señor y amo; Cieza de León conoció a un joven que no quiso ser enterrado con su señor.[22] La prohibición cristiana que pesaba sobre las momias —muertos sin sepultura— trasformó insidiosamente la percepción del tiempo, y los antepasados, antes benéficos, se convirtieron poco a poco en condenados. Simultáneamente, las tierras antes dedicadas al culto de los muertos —a los que había que alimentar cada día— fueron liberadas y entregadas a los españoles, así como a algunos nobles incas, para su provecho personal. Los santuarios se alineaban según los cuatro rumbos que partían del Templo del Sol; ahora estaban ocupados por moradas y propiedades españolas. Habían desmantelado el conjunto de la vida ritual, la máquina destinada a fabricar el tiempo sagrado.[23]

Joan Diez de Betanzos, oscuro conquistador gallego, vivió en Cuzco desde los primeros años de la Conquista. Casó con doña Angelina Cusirimay, prima de Atahualpa y ex concubina de Pizarro. Betanzos se expresaba habitualmente en quechua, pero a Gómez Suárez de Figueroa le parecía un tanto pretencioso.[24] Lleno también él de curiosidad por el pasado, interrogaba sin descanso a sus parientes políticos, y redactó una historia de los incas en que los mitos ocupaban lugar importantísimo. Las diferencias entre su crónica y la de Cieza reflejan las divergencias de los informantes. Betanzos mantenía relaciones cordiales con el linaje de Paullu Inca, pero escuchaba de preferencia a los hermanos y los primos de doña Angelina; éstos descendían de Atahualpa y odiaban las ramas de su rival Huáscar, entre ellas la familia de Paullu Inca. El tiempo no había disipado esos odios tenaces. El afán de narrar los hechos de los tiempos antiguos, *ñaupa pacha,* recubre una querella dinástica que nada puede borrar: de los dos linajes, ¿cuál es el legítimo, el de Atahualpa o el de los incas de Cuzco? Lo que está en juego es importante, pues la justicia española examina minuciosamente las genealogías, y se muestra avara en cuanto se trata de restituir privilegios.

[22] Cieza de León (1947), cap. 62. Polo de Ondegardo también protegió a fugitivos ([1990], p. 105).
[23] La expresión es de Sabine MacCormack (1991), p. 117.
[24] Garcilaso de la Vega (1960c), libro 8, cap. 8, p. 140.

Los primeros mestizos

Gómez Suárez de Figueroa tenía 15 años en la época en que su padre era corregidor de Cuzco, y sus amigos tenían la misma edad. Esta segunda generación aún era demasiado joven para constituir un verdadero grupo de presión. Mientras que los varones acababan su educación las muchachas ya estaban en edad de casarse, lo que no dejaría de causar dificultades. En su mayor parte tenían una dote insuficiente para hacerlo con un español, y sus padres con frecuencia las destinaban al convento, conciliando de esta manera las tradiciones andinas de reclusión de las mujeres con la moral cristiana. Todos esos mestizos nacieron durante el periodo más agitado de la Conquista. Sus padres combatieron contra Manco Inca durante el asedio de la ciudad mientras que las familias de sus madres eligieron, generalmente, colaborar con los españoles, siguiendo el ejemplo de Paullu Inca.

Tras las guerras civiles, en 1554, los encomenderos acariciaron la esperanza de volverse amos de los señores indígenas. Sin embargo, los rencores de los vencidos estaban dispuestos a estallar a la menor ocasión. También los príncipes incas disponían de encomiendas y se beneficiaban del trabajo de sus súbditos. Pero esos privilegios eran precarios. La Corona de España siguió siendo hostil a la formación de feudos como los que había combatido en la península y, sobre todo, a la trasmisión hereditaria de sus beneficios. Pero la amenaza de supresión de la perpetuidad de las encomiendas costó tanta sangre que la Corona tuvo que contemporizar. Los "señores de vasallos", como por entonces se designaba a los encomenderos, aún podían soñar con un *statu quo* que duraría decenios, acaso más. Haciéndose llevar en litera por sus indios, los españoles visitaban su encomienda al son de cánticos y de música peruana, sintiéndose verdaderos incas.[25]

Los encomenderos y sus aliados, los príncipes de Cuzco, tendrían en lo sucesivo preocupaciones comunes, en particular el foco de insurrección de Vilcabamba. Desde la muerte de Paullu se había aprendido a prescindir del inca; los propios señores indígenas no deseaban volver al pasado, lo cual hubiese conllevado al sometimiento de todos al hijo del Sol, entre otras dificultades. Nadie veía con agrado que los indios tributarios se dirigiesen a la selva para servir a Sayri Túpac y a su corte, y la obstinación de los rebeldes resultaba un tanto anacrónica. Además, desde la Conquista se había reforzado la frontera invisible que separaba la sierra de los valles tropicales.

La presencia de numerosos mestizos hacía imposible, de todos modos, dar marcha atrás. Los primeros mestizos adultos de Perú habían sido extranjeros, originarios del Istmo, de la Nueva España y de Nicaragua. Aún se recordaba al más célebre de todos, Diego Almagro, *el Mozo*, que había

[25] Poma de Ayala (1936), f. 554, comenta en esos términos el dibujo que mostraba a los encomenderos en su litera: "Que el comendero se haze leuarse en unas andas como Ynga con taquies y danzas quando llega a sus pueblos. Y ci no, le castiga y maltrata en este reyno".

desafiado el poder real. A las autoridades españolas el comportamiento del joven rebelde les hacía augurar los peores excesos de parte de la nueva generación peruana; Gómez Suárez de Figueroa no compartía las ideas del infortunado caudillo, pero sin embargo lo admiraba, igual que todos sus compañeros. Su ejecución, en la flor de la edad, ciertamente tenía mucho mayor sentido a los ojos de esos jóvenes que la de Atahualpa, y se identificaban con el joven Almagro más fácilmente que con el inca de Quito. Pero la época de las rebeliones parecía haber pasado y las elites mestizas podían ver con optimismo el porvenir, sobre todo porque eran más instruidas que sus padres, al menos en las artes y la retórica, gracias a la enseñanza que les daban los religiosos.

Instruidos y refinados lo eran, sin duda, los discípulos de Juan Cuéllar. Y sin embargo una mancha ensombrecía su condición: la mayoría eran hijos ilegítimos. En principio ésa era una marca infamante desde la legislación promulgada por Alfonso *el Sabio* en las *Siete partidas*. En 1549 Carlos V había decretado que los mestizos no podrían desempeñar cargos públicos sin una licencia real; tampoco estaban autorizados a fijar tributos a los indios ni a ejercer la función de *kuraka* en las aldeas indias. Más grave aún, les estaba prohibido llevar armas, "Porque como son hijos de indias, en cometiendo delito, luego se visten como indios y se meten entre los parientes de sus madres, y no se pueden hallar, y hay muchos dellos que son mejores arcabuceros que los españoles."[26]

Por la misma época, en Castilla empezaban a aplicarse de manera sistemática los estatutos de sangre destinados a purificar a la aristocracia de toda ascendencia sospechosa, judía o musulmana, mientras que el humanismo erasmiano retrocedía, sofocado por la Contrarreforma. En Perú se perfilaban así restricciones de otro tipo, aun si los mestizos eran todavía muy jóvenes y poco numerosos. Con algunas excepciones, los encomenderos no se casaban con sus concubinas indígenas, pero se tomaban con esas mujeres unas libertades que habrían sido inconcebibles en la Península Ibérica. Los conquistadores, reproduciendo en tierra americana el sistema de linajes de fines del siglo XV, mantenían grandes mansiones que reunían bajo un mismo techo a sus bastardos, ahijados, domésticos e hijos legítimos.[27] El concubinato en que se complacía la mayor parte de los encomenderos —las seis esposas de Alonso de Mesa no eran un secreto para nadie— sólo podía ser visto por las elites de Cuzco como la versión hispánica de las mansiones polígamas de los *kuraka*. Bajo el gobierno de los incas toda alianza entre señores, toda prenda de amistad, implicaba el donativo de una mujer. Eso era lo que había hecho Atahualpa con Francisco Pizarro y con Hernando de Soto. A su vez, los conquistadores harían lo mismo: doña Inés Yupanqui, la que Pizarro llamaba *la Pizpita*, con la que había tenido

[26] Richard Konetzke (1953), *Colección de documentos*, pp. 436-437.

[27] Para la estructura hispánica de los linajes y su funcionamiento véase Bernand y Gruzinski (1991), t. I, especialmente pp. 125-138; Lockhart (1968), p. 169.

dos hijos, fue dada en matrimonio al paje del conquistador, Francisco Ampuero.[28]

Al término de las guerras civiles la Corona decidió poner orden en las familias de los encomenderos. Había llegado la hora de que casaran con españolas o de llamar al Nuevo Mundo a la esposa que habían dejado del otro lado del océano. Todo encomendero debía casarse para poder administrar sus bienes y dar buen ejemplo a los indígenas. Por razones fáciles de comprender se favorecieron los matrimonios en el seno del propio grupo español; las encomiendas y las propiedades serían trasmitidas a los hijos legítimos, lo que evitaría la devolución de tributarios y tierras a manos indígenas. La Corona no deseaba que se formaran linajes compuestos de españoles y de indios, que le costaría trabajo controlar y que tendrían una doble legitimidad: la de la Conquista y, a través de las mujeres, la de los "señores naturales".

En esta época el capitán Garcilaso de la Vega tomó la decisión de casarse con Luisa Martel, nacida en Panamá, nieta de un tesorero de Pedrarias en el Darién; en la misma ocasión casó a su concubina Isabel Chimpu Ocllo con un comerciante de modesta extracción, Juan Pedroche, dándole por dote mil quinientos pesos de plata, un rebaño de llamas y telas por un valor equivalente. Gómez Suárez tuvo que sufrir la humillación de ver a su madre unida a un pobre diablo; él se quedó en la casa paterna, sin romper, empero, con sus parientes incas. Otros encomenderos eligieron esposa entre la parentela de los hombres importantes de Perú. A los lazos del terruño español empezaba a superponerse un regionalismo andino.[29]

Gómez Suárez descubría a través de su madrastra, Luisa Martel, que era difícil ser mestizo y bastardo, sobre todo si se pertenecía a la elite. El afecto que le mostraba su padre no podía borrar la ambigüedad de su condición. En una época en que las sociedades europeas eran de tipo corporativo, los mestizos del Nuevo Mundo, ni indios ni españoles, no pertenecían a una nación determinada, y por ello eran inclasificables; además, cuando se vestían a la manera peruana se confundían con los indios. Y sin embargo, éstos veían a los mestizos más bien como españoles. Gómez Suárez se acordaba del día en que había estado importunando a su tío, preguntándole por qué el imperio inca se había desplomado con tal rapidez. El hermano de su madre le recordó que los oráculos de los antiguos que habían atribuido una naturaleza divina a los españoles —erróneos, sin embargo— eran más poderosos que las armas de "su padre" el capitán y sus

[28] Fue ella misma quien utilizó el término de "dada" para referirse a la vez a su hermano Atahualpa y a Francisco Pizarro (Oberem [1976a] p. 24).

[29] Lockhart (1968), pp. 156-157 y p. 151, donde menciona un total de 550 mujeres españolas entre 1532 y 1560, cifra aproximada, pues las fuentes son poco confiables. En Lima, hacia 1560, más de la mitad de las encomiendas estaban en manos de los mismos hombres que las habían recibido de Pizarro (o de sus hijos). Sobre la importancia de los terruños en la asignación de las encomiendas, véase Medina (1888-1902), *Colección de documentos para la historia de Chile*, t. VIII, p. 422.

compañeros. El adolescente aún conservaba en la memoria los desdeñosos comentarios de su tío que, cuando hablaba de los españoles, no dejaba de decir "tus padres".[30] Él, cuando se dirigía a su padre el capitán, le decía siempre "mi señor", tanto por deferencia como por afán de señalar una identidad que sentía poco definida.

La sangre y el color

Para comprender esos mestizajes es necesario mencionar el precedente de la Reconquista de España. Desde hacía siglos habían vivido musulmanes en territorio cristiano de la Península Ibérica y a la inversa, y las uniones mixtas habían caracterizado la existencia de ambas naciones. Pero después de la toma de Granada y de la desaparición de la España musulmana cundió por toda España una nueva manera de considerar el pasado y las mezclas de pueblos. Ciertamente no todas las opiniones eran unánimes. Algunos veían con simpatía a los mestizos españoles, llamados mozárabes. Para otros, más abundantes, la reflexión sobre el pasado sólo servía para enconar la obsesión de la pureza de sangre. Los *mistos*, esos cristianos que habían vivido en los territorios conquistados por los moros y que habían jurado fidelidad a los reyes musulmanes, eran juzgados *a posteriori* como traidores por haber roto con su señor natural. Los cristianos viejos les reprochaban ese "desnaturamiento" y les echaban en cara la mezcla de religión.[31]

Para un mestizo de Perú, ¿quién era su verdadero señor natural? ¿El lejano rey de España? ¿El encomendero al que lo habían confiado? ¿O bien el que encarnaba la legitimidad incaica y que vivía en los límites de la selva? De momento la ambivalencia de su situación pesaba más que su aspecto físico. En castellano los términos que describían el color de la piel eran imprecisos y dependían de la percepción de quien los mencionaba. A ojos del cronista Pedro Pizarro los indios de Perú eran trigueños: el color de su piel estaba entre el moreno y el rubio. Pero según él la piel de los incas —o sea, de la elite— era blanca. Por su parte, Gómez Suárez de Figueroa lamentaba que la bella Cusi Huarcay, esposa de Sayri Túpac, tuviese la piel oscura, "trigueña", como las mujeres de su país.[32] El único consenso se re-

[30] Garcilaso de la Vega (1960b), libro I, cap. 22, p. 42, y libro IX, cap. 15, p. 429.

[31] López Estrada (1951), pp. 336-345. Covarrubias definió a los mestizos como "christianos mezclados con los moros". Resulta curioso que en España los conquistadores fuesen llamados "montañeses" porque provenían de los altiplanos de la península, y que ese término fuese retomado, al menos en los Andes, para designar a los blancos que vivían apartados de la civilización (Bernand [1992], pp. 31-32, 386), o los mestizos (Callavet y Minchom [1992]).

[32] Pedro Pizarro (1965): "Era blanca, de color trigueño y entre los señores y señoras eran más blancos como españoles"; Garcilaso de la Vega (1960c), libro 8, cap. 11, pp. 145-146: "Era hermosísima mujer, y fuéralo mucho más si el color trigueño no le quitara parte de la hermosura, como lo hace a las mujeres de aquella tierra, que por la mayor parte son de buenos rostros". Para seguir la evolución de los términos de color véase Forbes (1988).

fería a los guineos. Pero también allí las normas culturales corregían la negritud, y desde los primeros años de la colonización del Nuevo Mundo surgió una separación entre quienes habían llegado directamente de África y sólo hablaban su dialecto, los "bozales", y los criollos, hispanizados y más instruidos. Para caracterizar a las nuevas poblaciones americanas el mundo animal ofrecía ciertas analogías útiles. ¿No veían todos los días multiplicarse en libertad a animales antes domésticos, que habían vuelto a ser salvajes? A esos caballos y esas vacas "cimarrones", que habían proliferado en algunos años por el continente, los llamaban los cronistas "animales peregrinos", "animales mestizos".[33]

En las casas de los españoles ricos, como la del capitán Garcilaso de la Vega, había esclavos negros al lado de sirvientes indios. La presencia de esos negros provocaba reacciones contrastadas. De cuando en cuando los incas de Vilcabamba mataban algunos, pues los detestaban. En cambio en Lima, donde esta población era más numerosa, los negros y los indios habían hecho surgir mezclas de sangre, y se integraban en redes de compadrazgo.[34] Los negros trabajaban en los campos cercanos y en los huertos. Desde los primeros años de fundada Lima muchos habían sido liberados. Gozaban de la confianza de sus antiguos amos,[35] eran cristianos y se habían agrupado en una cofradía consagrada al Santísimo Sacramento.[36]

Al margen de esos grupos piadosos, ya se entretejían relaciones más complejas y hasta complicidades entre los esclavos y los libertos de origen africano, los indios y los españoles. En 1547 se inició un proceso contra un esclavo negro. Éste había convencido a un hechicero indígena de que lo ayudara a matar a su amo, un cirujano español que lo había maltratado. A la luz de las declaraciones se supo, asimismo, que *la Pizpita,* doña Inés Yupanqui, quien deseaba librarse de su marido, don Francisco Ampuero, había solicitado los servicios de una hechicera india. El negro fue interrogado y muerto a garrote vil, el hechicero indio fue desollado vivo, y la hechicera pereció en la hoguera. En cuando a doña Inés, habría sido peligroso someterla a la justicia, sobre todo en plena insurrección de Gonzalo Pizarro, y quedó a merced de su esposo.[37]

Los descendientes de africanos dominaban el español mucho mejor que los indios. Pero la hispanización no siempre corría paralela a la integración. Mientras Manco Inca acosaba a los españoles y sus tropas sitiaban

[33] Según Gregorio García [1607] en Huddleston (1967), p. 68.

[34] "Libro en que se asientan los baptismos [. . .] de la ciudad de Los Reyes [. . .] siendo cura della el padre Juan Alonso Tinoco"; una serie de referencias que databan de 1542 indica las uniones entre negros e indias. Si estas últimas eran libres, también lo eran sus hijos (en *Revista del Archivo Nacional de Perú,* t. 11, 1938, pp. 215-236).

[35] Cristóbal de Burgos, el amigo de Pizarro y esclavo él mismo en España, fue asaltado, como Mancio Serra y algunos otros, por los remordimientos de haber saqueado al imperio inca. Para salvar su alma liberó en su testamento (1550) a todos los que él poseía (Urteaga [1938], pp. 97-110).

[36] Bowser (1977), p. 307.

[37] *Ibidem,* pp. 312-313.

Lima, doscientos negros, aprovechando el desorden, se hicieron fuertes a algunas leguas de la capital. Los rebeldes nombraron a un rey que organizó "repartimientos", redistribuyendo los indios de sus antiguos amos, entre los cuales se encontraba el intérprete don Martín.[38] En la región de Piura una quincena de negros cimarrones aterrorizaba a los pueblos, donde irrumpían y capturaban a las mujeres. Esos hechos no tenían nada de excepcional pues, particularmente en el Istmo de Panamá, se multiplicaban las comunidades de esclavos prófugos que, a su vez, reforzaban la inseguridad general, casi endémica, que reinaba en el lejano Perú.[39]

Los hijos de Atahualpa

Los incas, igual que los mestizos, se preocupaban por las cuestiones de legitimidad. Pese a la prédicas de los misioneros ellos seguían practicando la poligamia. Su descendencia se dividía, pues, entre una línea principal, nacida de la esposa principal, y unas líneas secundarias.[40] Pero las reglas de sucesión de los incas no eran tan rígidas como las que prevalecían en España. Los hijos de una esposa secundaria podían ascender al trono del inca, como había ocurrido en el caso de Atahualpa. ¿Cómo distinguir a los descendientes legítimos de los bastardos cuando la poligamia era una "ley natural" de los antiguos peruanos? Los príncipes incas no habían tardado en familiarizarse con el engranaje de la burocracia y con los recovecos del derecho castellano, gracias sobre todo a los dominicos que los asesoraban. Muchos de los que perdieran sus bienes en la derrota se habían puesto a reivindicar los privilegios debidos a su condición, invocando el nombre del "señor natural" de esos territorios, Huayna Cápac. Ésa era una manera de actuar ya hispanizada, pues en la Península Ibérica un hidalgo había de remontarse a la tercera generación ascendente para demostrar su condición de noble.

En la época en que Gómez Suárez y sus amigos se iniciaban en la vida de gentilhombres mestizos, los descendientes del inca Atahualpa habían entablado un largo proceso para obtener rentas que les permitieran vivir

[38] Gutiérrez de Santa Clara (1963), t. II, cap. 27, p. 374. Lockhart (1968), p. 189, fija la fecha de 1545 para la rebelión. "Probanza de méritos y servicios de Martín Pizarro, el lengua" [1567], AGI, fol. 16: "Tenía su casa poblada en guaura muy en orden como cualquier español y tenía huéspedes españoles y los proveía de todo lo necesario". Había recibido ese repartimiento como recompensa por su participación en la batalla de Chupas en 1542.

[39] Al lado de los mestizos indios, de los mulatos y de los "zambos" —los hijos de negros y de indios— el descubrimiento de las minas de plata de Potosí y de Huancavelica hizo afluir al país a alemanes, flamencos y griegos, técnicos expertos en la extracción de metales (Lockhart [1968], p. 27).

[40] Iñigo Ortiz, en la "Visita de Huánuco", fechada en 1562, señala múltiples casos de poligamia, que no sólo practicaban los caciques, y mencionada como práctica natural. La poligamia de los caciques aún estaba en vigor en 1584, como lo muestran los anexos de la información de Cristóbal de Albornoz, a propósito de Taqui Onkoy (Millones [1990], pp. 255-296).

de acuerdo con su rango.[41] En nombre de su padre y de sus primos, el nieto del emperador ejecutado, don Diego Hilaquita, defendió el argumento de la legitimidad de todos los hijos del inca, haciendo ver que, hasta hacía poco tiempo, la poligamia era una práctica reconocida, y que se remontaba al menos a Huayna Cápac, el antepasado común, "señor natural de esos reinos". Los quejosos sostenían que Atahualpa le había ofrecido a Pizarro una considerable suma de oro en calidad de rescate. Como Hernando Pizarro había transportado ese tesoro a España para entregárselo a Carlos V, el rey tenía una deuda con los descendientes del inca y debía indemnizarlos, como lo había hecho con otro príncipe ilustre, el mexicano don Pedro Moctezuma.

En el tribunal comparecieron numerosos testigos en apoyo de las tesis de Diego Hilaquita y de sus hermanos: doña Inés Yupanqui, de cerca de 40 años; ancianos de Cajamarca, que habían tomado parte en la distribución del botín tras la captura de Atahualpa, como Juan Delgado, soldado de infantería y ahora padrino de uno de los descendientes del inca; conquistadores de la primera época, así como un testigo del cautiverio y la ejecución de Atahualpa, Lucas Martínez Vegaso, quien manifestó ideas extrañas cuando evocó la pobreza de los príncipes; Vegaso sentía la necesidad de ayudarlos pues él había sido uno de los responsables de la ruina de su reino.[42] Ese remordimiento, que atormentaría a los viejos conquistadores hasta el fin de sus días, les había sido inculcado por dominicos como Gaspar de Carvajal y sobre todo por el infatigable Domingo de Santo Tomás. Según su testimonio los descendientes de Atahualpa, albergados por los dominicos, ya no tenían servidores y sólo lograban subsistir gracias a la caridad de los frailes.[43]

Discípulo de Las Casas, adversario irreductible de la encomienda, Domingo de Santo Tomás era un experto en la lengua quechua y misionero en Perú desde 1540. Predicando sobre temas lascasianos se había ganado a un gran número de señores naturales así como a conquistadores abrumados

[41] Los documentos de ese proceso fueron publicados por Oberem (1976a).

[42] "Padesçen nesçesidad y tanta que este testigo quisiera tener conque los poder rremediar por aver sido sus antepasados señores e se aber hallado a la muerte del dicho su padre e aber sido uno de los que se hallaron a les desconponer de su señorío y le poner debaxo de la corona rreal", en Oberem (1976a), pp. 21 y 28, para la referencia a Moctezuma. Otro testigo, Pedro de Mendoza, anciano de Cajamarca, p. 50, "Dixo. . . que sería cosa santa y justa que pues este rreyno hera del dicho Atabaliba que su magestad diese de comer a los dichos don francisco e don diego sus hijos y que en ello descargaría su rreal conciencia."

Los testamentos de varios veteranos de Cajamarca, uno de ellos Mancio Serra y antes Pedro Cieza de León, parecen indicar la sinceridad de sus remordimientos. Véase Lohmann Villena (1966), pp. 21-89; "Nicolás Ribera el Viejo, Mancio Sierra, Cristóbal de Burgos: actas de restitución. Testamento de Cieza de León", *Anuario de Estudios Americanos*, t. XII, 1955, pp. 615-674; Mahn-Lot (1982), p. 198.

[43] Don Diego Hilaquita hizo el viaje a Lima con Santo Tomás: "Vino con este testigo a esta ciudad para sustentarse con su compañía y que diziéndole este testigo no bayas que te morirás dixo que no quería sino venir y morir una vez dando bozes delante del visorrey y no morir de hambre y de vergüenza tantas vezes viendo que los yanaconas de los cristianos y negros de

por los remordimientos. Su tarea era difícil, pues él se había propuesto nada menos que contener las emigraciones peninsulares hacia los Andes. Santo Tomás, como Las Casas, defendió ante el rey de España la restitución de los reinos americanos a sus "señores naturales". Éstos serían vasallos directos de la Corona de Castilla, guiados y protegidos por monjes que velarían por su salvación. Esas reivindicaciones fueron firmadas por doce grandes señores indígenas, quienes le otorgaron a Santo Tomás representación para defender sus intereses en la corte.[44] El dominico se dirigió a España en compañía de un inca, y allí se quedó algunos años.[45]

La desgracia de un capitán

El universo apacible de Gómez Suárez de Figueroa se vio alterado por la irrupción en su vida de su madrastra Luisa Martel. El choque que produjo en su casa la llegada a Perú del nuevo virrey tendría consecuencias mucho más graves. El capitán Garcilaso de la Vega había empezado por alegrarse, pues don Andrés Hurtado de Mendoza, marqués de Cañete, era uno de sus parientes lejanos: la madre del capitán pertenecía a la ilustre familia de los Mendoza. Pero muy pronto quedó desencantado.

El virrey Cañete, rodeado de una corte de aristócratas españoles, desconfiaba de los conquistadores —los "vecinos"—, de quienes sospechaba que mantenían una hostilidad latente contra la Corona.[46] Sabía que muchos de ellos habían ayudado a Hernández Girón y que los encomenderos nunca depondrían su ira. Por más que el capitán Garcilaso de la Vega mandó celebrar un magnífico juego de cañas para festejar a su primo, éste no cedió en su determinación de poner freno a las ambiciones de los antiguos conquistadores. El virrey reprochó al corregidor de Cuzco su benevolencia para con los rebeldes. Recordaba que, en otro tiempo, Garcilaso le había prestado su caballo a Gonzalo Pizarro, y criticaba su fastuoso nivel de vida; según le informó a Carlos V, daba de comer a doscientas personas. Pronto decidió remplazarlo en sus funciones por un hombre de su séquito. Los encomenderos, le escribía Cañete al emperador pocos meses antes de la abdi-

los españoles tienen las chacaras e casas de los yanaconas e criados de su padre e tienen que comer y ellos padesçen de hambre y de vergüença gran neçesidad y asi al presente esta en esta casa y convento de señor Sancto domingo esperando la benida del bisorrey" (Oberem, [1976a], p. 15).

[44] Murra (1991b), p. 626.

[45] En España uno de los enemigos declarados de Carranza no era otro que Pedro de la Gasca, el pacificador de Perú. Fue él quien ejecutó la sentencia de degradación contra el doctor Agustín de Cazalla. *Cf.* Hampe (1989), p. 220.

[46] Garcilaso de la Vega (1986), libro I, cap. 2, p. 74, da la siguiente definición de "vecino": "Por vecino se entiende en las Indias el que tiene repartimiento de Indios [. . .] porque estaban obligados a mantener vecindad donde tenían los indios y no podían venir a España sin licencia del rey, so pena que, pasados los dos años que no tuviesen mantenido vecindad, perdían el repartimiento".

cación de éste, eran, por naturaleza, hombres insumisos, codiciosos y, por su mal comportamiento, herejes potenciales. La carta del virrey terminaba reconociendo amargamente el triunfo del dinero sobre la moral cristiana.[47]

El capitán tuvo que inclinarse ante las decisiones del virrey, pero se sintió tan abrumado que perdió la salud y solicitó autorización para volver a España, donde aún vivía uno de sus hermanos, Alonso de Vargas, instalado en Montilla, cerca de Córdoba. Esperaba aprovechar asimismo el viaje para tratar directamente en la corte ciertos asuntos que le concernían, y obtener la rehabilitación de su nombre. Los trámites se prolongaban y el capitán veía declinar, día tras día, la sociedad que habían edificado los conquistadores. Cañete proponía entregarles tierras a las parejas casadas y trasformar a los soldados en labradores.[48] Por orden del rey se dejaron de distribuir los repartimientos que aún estaban vacantes, lo que hizo cundir el descontento. Los que se habían visto comprometidos en las rebeliones de Sebastián de Castilla y de Girón fueron perseguidos y huyeron a la región de Pasto, parte de la Nueva Granada. Habrá que "deshacer aquella ladronera que siempre está allí armada", escribía el virrey, pero la región era una especie de *no man's land* y Lima quedaba demasiado lejos para ser una base de acción eficaz.[49]

En esas circunstancias, las autoridades españolas se acordaron del inca de Vilcabamba, y reanudaron las negociaciones, deseosas de apresurar su rendición. Sayri Túpac, que ahora era comandante, iba a ser entronizado por los suyos según los ritos antiguos y a casarse con su hermana, Cusi Huarcay. Para decidir al inca a salir del bosque y aceptar la soberanía del rey de España Cañete recurrió a doña Beatriz Yupanqui, hija de Huayna Cápac y tía de Gómez Suárez.

La rendición del inca

Doña Beatriz era una de las personalidades más notables de la pequeña sociedad de príncipes incas que residían en Cuzco. Poco después de la entrada de los españoles en esta ciudad ella había tenido relaciones con Mancio Serra, aquel conquistador que perdiera en el juego, en una noche, la imagen de oro del Sol obtenida como botín. De esos fugaces amores había na-

[47] "Carta de Cañete" (1556), pp. 94-95: "No daré un indio a ningún hombre que no tenga por cierto que será como dallo a un buen obispo, y que no haya tocado en ninguna rebelión o traición contra V. M., y con estas condiciones habrá muy pocos, a lo menos los antiguos [. . .] a todos ellos se les puede decir en romance herejes y que tienen cinco mil traiciones, maldades y tiranías, que las mamaron en la leche de Gonzalo Pizarro, Carvajal y sus secuaces"; p. 97: " y es tierra tan nueva que los que más desean que sucedan estas cosas de guerra son los mercaderes, por el interés de sus mercaderías, porque al cabo se quedan ellos con toda la riqueza".

[48] *Ibidem*, p. 98: "Se irán asentando y quitando ese nombre de soldados y lo volveremos a nombre de labradores, que será otra cosa y la verdadera seguridad de esta tierra".

[49] *Ibidem*, p. 122.

cido un hijo, Joan Serra Leguizamo, orgulloso de ser el nieto de Huayna Cápac. Siendo adolescente asistió a las clases del canónigo Cuéllar en compañía de Gómez Suárez. Luego doña Beatriz se casó con un conquistador vizcaíno llamado Bustincia, a quien dio como dote una encomienda. Bustincia, partidario de Gonzalo Pizarro, fue ejecutado por De la Gasca, y doña Beatriz quedó viuda con otros dos hijos, "los Bustincias", llamados Martín y Pedro. Como había que recompensar a los soldados que lo habían ayudado a poner fin a la tiranía de Pizarro, De la Gasca decidió casarlos con viudas provistas de encomiendas. El soldado Diego Hernández fue escogido como esposo de doña Beatriz. Pero ella rechazó esta alianza poco honorable; Hernández había sido sastre en su juventud, y la hija de Huayna Cápac no podía, sin desdoro, aceptar ese enlace. De la Gasca llamó al rescate a Paullu Inca. Éste le explicó a su hermana que no le convenía rechazar ese matrimonio, pues todos los miembros de su linaje se harían odiosos a los españoles, que los considerarían enemigos mortales. Doña Beatriz acabó por inclinarse ante la razón de Estado.[50]

En casa de doña Beatriz se congregaba la flor de los incas de Cuzco que la tenían en alta estima. A través de sus hijos estaba relacionada asimismo, con la sociedad de los antiguos conquistadores. El virrey Cañete, en el auge de su prestigio, le propuso una importante remuneración para llevar a buen término la ardua misión de hacer traer a Sayri Túpac a Cuzco.[51] La princesa se apresuró a enviar a Vilcabamba a uno de sus hermanos. Cuando la embajada llegó a la ciudad de la selva —habían cortado los puentes y hubo que construir otros—, el consejo de ancianos guardó como rehenes a los mensajeros y a su vez envió a cinco de los suyos para tratar el asunto en Cuzco. Exigían al nuevo corregidor aceptar como mediador a Joan Serra, el hijo que doña Beatriz había tenido con Mancio. Sin duda el virrey temía dejar el asunto en manos del mestizo y, sin dejar de valerse de la intermediación de doña Beatriz, intentó hacer presión enviando una segunda embajada, presidida por Joan de Betanzos y por un dominico, Melchior de los Reyes.

Sayri Túpac no estaba dispuesto a confiarse a un religioso ni a un pariente político del odioso Atahualpa. En cuanto se enteró por Beatriz de la partida de ese segundo cortejo, envió a su encuentro a un capitán con doscientos guerreros anti, armados hasta los dientes. El capitán del inca saludó al religioso y a Betanzos, pero se negó a escucharlos, sabiendo bien que Joan Serra se aproximaba. Cuando llegó el mestizo el capitán le reprochó haber dejado entrar cristianos en Vilcabamba. Sayri Túpac dio entonces la orden de expulsar de su territorio a los cristianos, pero aceptó recibir a

[50] Garcilaso de la Vega (1960c), libro I, cap. 3, pp. 11-12: "El cual venido fué apartó la hermana a un rincón de la sala y a solas le dijo que no le convenía rehusar aquel casamiento, que era hacer odiosos a todos los de su linaje real para que los españoles los tuvieran por enemigos mortales".

[51] Rostworowski (1970), p. 195. Véase también Garcilaso de la Vega (1960c), libro VIII, cap. 8.

Serra porque era su pariente.[52] Alegando que aún no había sido entronizado oficialmente, el inca no tomó ninguna decisión y envió de vuelta a Joan Serra al virrey para recordarle sus derechos sobre el reino.

Después de haber consultado a las *huaca* y recibido los oráculos de esas divinidades tutelares, los capitanes de Sayri Túpac decidieron negociar con el nuevo virrey las tierras que reclamaban desde hacía años. Sayri Túpac recibió con solemnidad el tocado que era emblema de la realeza y adoptó el nombre de Manco Cápac Pachacuti Yupanque.[53] Se sucedieron otras embajadas, también dirigidas por Joan Serra y por su padrastro Diego Hernández, esposo de doña Beatriz. En el mes de septiembre del año 1557, al llegar a su término la temporada de secas, el inca presidió un ayuno general. Se apagaron todos los fuegos y el soberano, flanqueado por sus capitanes, se dirigió a una alta montaña, al son de trompetas. Una vez en la cumbre los incas invocaron al Sol y a sus divinidades. ¿Había que escuchar las propuestas del virrey? Interrogaron a sus *huaca*, que respondieron en sentido afirmativo:

> Si véis como el cielo y la tierra y nuestras huacas nos aconsejan la salida, por tanto no me digáis que de miedo, como pusilánime, me salgo, ni que mis mayores fueron valerosos en tenerse, defendiéndose valerosamente de los cristianos [. . .] bien sé que estando vosotros conmigo y en mi guarda, siendo tan valientes como sóis, como me habéis defendido veinte años [. . .] tan bien y mejor lo haríades ahora [. . .] Empero, mirad bien la respuesta que hemos habido, y cuan justo es ir a ver a nuestros vecinos y amigos y que desemos pasear las tierras donde todos nacimos [. . .] Claro es que aquí yo soy señor de todo [. . .] pues aquí me vienen a servir todos los indios por sus miras [. . .] soy mancebo belicoso y de tanto ánimo como mis pasados.[54]

Durante los ocho días siguientes se sucedieron fiestas y borracheras. El 7 de octubre de 1557 el inca salió de la espesura con trescientos indios, dejando en la ciudad a sus capitanes y sus hermanos, Titu Cusi y Túpac Amaru. En el momento de salir de Vilcabamba se quitó la insignia real, pues había perdido su imperio y los españoles no habrían soportado que él se jactara de un poder que ya no poseía.[55]

[52] *Ibidem*, p. 197.

[53] Garcilaso de la Vega (1960c), libro 8, cap. 5, p. 83. Al elegir ese nombre Sayri Túpac se sitúa a la vez en la continuidad andina y en un nuevo ciclo. En efecto, Manco Cápac fue el fundador de la dinastía, y Pachacuti, que significa "revolución", inaugura una nueva etapa temporal.

[54] Rostworowski (1970), pp. 199-200; Diego Fernándes *el Palentino* (1963), libro 3, cap. 4, p. 78.

[55] Garcilaso de la Vega (1960c), libro 8, cap. 10, pp. 144-145: "No quisieron los indios que llevaran las andas los indios que ya estaban repartidos entre los españoles porque eran ajenos; y por aviso y consejo de los mismos capitanes se quitó el príncipe luego que salió de su término la borla colorada [. . .] porque dijeron que estando desposeído de su imperio tomarían a mal los españoles que llevase la insignia de posesión de él".

El 5 de noviembre el inca llegó a Andahuaylas, en las tierras de Diego Maldonado, desde donde envió a Joan Serra a besar los pies del virrey. Entró en Lima la víspera de la Epifanía, llevado en andas por seis indios y acompañado de sus mujeres, entre ellas la bella Cusi Huarcay y una niña, nacida en Vilcabamba poco antes de la partida. El cortejo de Sayri Túpac se dirigió a la casa del virrey y luego a ver al arzobispo Jerónimo de Loayza. Después de un refrigerio el chambelán presentó, en bandeja de plata, la cédula de Cañete por la cual ratificaba las promesas hechas al inca: una renta en dinero y una encomienda en el Valle de Yucay —que había pertenecido a Hernández Girón y antes a Francisco, hijo mestizo de Pizarro—, así como algunas tierras situadas por encima de Sacsahuaman, la fortaleza que defendía Cuzco, para que construyera allí su morada. Sayri Túpac pidió que le tradujeran las frases del virrey y luego, arrancando un hilo de seda a la franja del mantel de terciopelo que cubría la mesa, dijo al arzobispo: "Todo este paño y su guarnición era mío y ahora me dan este pelito para mi sustento y de toda mi casa". Esas frases dejaron helada a la asistencia, y la reunión se dispersó.[56]

Se había concluido el acuerdo con el virrey. Sayri Túpac partió rumbo a Cuzco a través de la cordillera, para tomar posesión de sus bienes. En Huamanga salió a su encuentro un viejo conquistador, Miguel Estete, y le ofreció la insignia roja que él mismo le había arrancado a Atahualpa. El inca fingió regocijarse y, a cambio, le entregó algunas joyas. De hecho la insignia le era odiosa porque provenía de Atahualpa, a quien él no perdonaba haber empuñado las armas contra Huáscar y destruido así el imperio.

Una vez llegado a Cuzco Sayri Túpac se instaló en la mansión de doña Beatriz, contigua a la de Garcilaso de la Vega. Gómez Suárez fue a visitarlo y a solicitar para su madre la autorización de ir a rendirle homenaje. Lo encontró jugando con los suyos. El mestizo le besó las manos y le trasmitió el mensaje de Chimpu Ocllo. El inca le pidió que se sentara, luego ordenó que llevaran dos copas de plata llenas de chicha; tomó los recipientes y le dio una de las copas a Gómez Suárez. Después que ambos hubieron bebido, Sayri Túpac le preguntó por qué no había ido a verlo a Vilcabamba.

"Como soy muchacho, no hicieron caso de mí los gobernadores", dijo como triste pretexto Gómez Suárez. "Pero yo holgara más que fueras tú que no los padres que fueron", respondió secamente el inca.[57]

Todos los grandes señores habían acudido a Cuzco a jurar lealtad al inca. Pero éste se sabía vencido por las divinidades de los españoles, y pronto pidió el bautismo. Eligió el nombre de Diego —otra variante de Santiago— porque su padre, Manco, y sus capitanes, le habían narrado muchas veces la historia de la intervención milagrosa de Santiago, protector de los espa-

[56] *Idem.*

[57] *Ibidem*, cap. 11, p. 145. En (1960b), 1, 7, cap. 23, p. 20, Garcilaso explica la significación ritual de las invitaciones a beber. La pequeñez de las copas mostraba la ínfima estima del inca hacia su pariente mestizo. Sayri Túpac juega con los suyos al juego de los *ayllus* y del *amaru*, analizado por Zuidema (1967), pp. 41-52.

ñoles, durante el sitio de Cuzco. El capitán Garcilaso de la Vega, gravemente enfermo, no pudo ser padrino del inca. Sayri Túpac visitó la catedral, las iglesias de La Merced, San Francisco y Santo Domingo, y se dirigió hasta las ruinas de Sacsahuaman, donde se encontraban las momias de sus antepasados. Luego se retiró a su encomienda de Yucay.

El crepúsculo de los príncipes y de los conquistadores

Felipe II finalmente había otorgado al capitán Garcilaso autorización para volver a España con su familia. Pero el ex corregidor se consumía y su estado de salud se agravó hasta tal punto que debió renunciar a sus proyectos. Sintiendo que la vida lo abandonaba tomó disposiciones para los suyos. En su testamento no olvidó a su hijo Gómez Suárez. El capitán sabía que el joven mestizo no tenía casi ningún porvenir en Perú. Como Gómez manifestaba dotes intelectuales, decidió enviarlo a casa de su hermano Alonso de Vargas, con el fin de que perfeccionara su educación. Llegaba a su término el decenio de 1550, y una nueva generación ocupaba el escenario. Muchos jóvenes mestizos partían rumbo a Chile a buscar fortuna en la guerra. Otros habían sido atraídos por las promesas de Pedro de Ursúa, quien preparaba una expedición a la selva amazónica y reclutaba a las heces de la sociedad. En esa ocasión reapareció un personaje que había dado mucho que hablar por su conducta irascible: Lope de Aguirre, acompañado por su hija mestiza.[58]

El capitán Garcilaso de la Vega falleció una mañana de mayo de 1559. Se derrumbaba todo lo que había soñado. Los "señores de vasallos" de Cuzco eran vistos con desconfianza y de España llovían cédulas que se proponían trasformar a Perú. Gómez Suárez de Figueroa lloró la muerte de su padre. Luego le cedió la plantación de coca de Havisca a su madre Chimpu Ocllo y se aprestó a partir rumbo a aquella España que sólo conocía por el relato de las proezas de la familia del capitán. Antes de partir lo llamó el nuevo corregidor, Polo de Ondegardo, pues quería mostrarle varias momias de incas que había encontrado.

"Pues que váis a España, entrad en ese aposento; veréis algunos de los vuestros que he sacado a luz, para que llevéis qué contar por allá",[59] dijo al mestizo. El muchacho se aproximó y rozó un dedo, que le pareció seco como un sarmiento. Era el fin de una tradición milenaria, y los cuerpos an-

[58] *Ibidem*, libro VI, cap. 17, p. 40, narra que en la época de los disturbios de Hernández Girón un tal Aguirre, que había asesinado a un hombre, tuvo que refugiarse en la casa de un notable cuzqueño para escapar de la justicia. El corregidor de la época colocó centinelas cañari ante las puertas de los conventos y de las iglesias para impedirle la fuga. Quienes lo protegían lo habían ocultado en una porqueriza que servía de retrete. Al cabo de cuarenta días hicieron salir a su invitado, totalmente pestilente, embadurnándolo con una planta que le daba a la piel el color de un etíope. Así se evadió Aguirre trasformado en negro. Parece que este Aguirre fue el mismo, más célebre, del Marañón.

[59] Garcilaso (1960b), libro V, cap. 29.

cestrales de donde partían las fuerzas benéficas se hallaban reducidos al estado de objetos informes, de simples "bultos". Dejando atrás la antigua ciudad imperial Gómez Suárez atravesó la sierra a caballo. Desde lo alto de los cerros que dominaban Nazca vio por primera vez el mar. Poco después,se embarcó hacia el Viejo Mundo.

En Yucay, Sayri Túpac no tardó en descubrir la mediocridad de su situación. Con él sólo habían salido de la selva unos cuantos capitanes, pues por prudencia la mayoría se quedó en Vilcabamba, al mando de uno de los hijos de Manco, Titu Cusi Yupanqui. Las tierras del Valle de Yucay pertenecían por tradición al inca, pero la región estaba ocupada por los españoles, que se habían repartido los mejores terrenos. Para colmo, el odioso Francisco Chilche, señor de los cañari, que había enarbolado la cabeza de un inca en la fiesta de Corpus, era el amo del valle, alegando la antigüedad de la instalación de los cañari en Yucay: una parte de su pueblo había sido deportada de su región de origen en tiempos de Huayna Cápac.[60] Gracias a la confianza que le mostraban los españoles, Chilche disponía de una numerosa clientela; los caciques le ofrecían mujeres, y también el inca le cedió a una de sus concubinas.

En aquella comarca soleada y apacible, cuyas terrazas sembradas de maíz suavizaban las pendientes más abruptas, florecía la intriga. Un día Sayri Túpac fue encontrado muerto y corrió el rumor de que había sido envenenado por Chilche, con la complicidad de don Carlos, hijo de Paullu Inca, y de su primo don Alonso Atauchi, envidiosos del prestigio de que aún gozaba el antiguo soberano de Vilcabamba, y que eclipsaba el de ellos. En obediencia a su voluntad Sayri Túpac fue enterrado en Cuzco en el convento de Santo Domingo, edificado sobre el antiguo Templo del Sol. Su hija, Beatriz Clara, quedaba como su heredera, y el rico capitán Diego de Maldonado como albacea testamentario del inca.[61]

Al desaparecer de la escena peruana el capitán Garcilaso y el inca Sayri Túpac, las nuevas generaciones se encontraban en los mismos aprietos que sus predecesoras. El advenimiento de los mestizos complicaba más aún la trama social, todavía nueva y frágil, que apenas con dificultad iba saliendo del caos de las guerras civiles. El surgimiento de este grupo puede situarse hacia el decenio de 1560. También por esa época el término "criollos", reservado antes a los negros, cundió por los Andes para designar a los españoles nacidos en el Nuevo Mundo.[62] En ese entonces el Perú colonial era tal entrelazamiento de intereses, de fuerzas cómplices y de clientelas, que resultaba difícil identificar a los vencedores y a los vencidos.

[60] Wachtel (1971), p. 171.

[61] Es lo que afirma por ejemplo Guamán Poma de Ayala (1936), f. 443. El testamento de Sayri Túpac fue publicado por Lohmann Villena (1965). Resulta interesante observar que en el documento se menciona, aparte de su familia directa y de los capitanes que lo acompañaron desde Vilcabamba, a dos mestizos a los que llama "sus parientes", Juan Balsa y Juan Serra Leguizamo.

[62] Lockhart (1968), p. 170.

II. LA CONJURA GENERAL

> Por las veredas y los caminos de los bosques lejanos en que imaginé que estaba mi ser, huyen, desmantelados, últimos restos de la ilusión final, mis ejércitos de sueño, derrotados sin haber visto la luz del día.
>
> FERNANDO PESSOA, *Lisbon revisited*

EN ESPAÑA y en las Indias el dominico Bartolomé de Las Casas entabló una lucha sin cuartel en favor de las poblaciones indígenas. En 1560 había terminado su monumental historia en la que se atrevía a establecer un paralelismo entre la sociedades del Nuevo Mundo y las de la Antigüedad clásica y del Cercano Oriente. Prudente, el dominico había pedido que no se publicara su obra antes de unos cuarenta años, suponiendo que el Consejo de Indias se negaría a otorgar el imprimátur a un libro cuyo contenido consideraría escandaloso. Pero unos copistas pudieron reproducir el texto, de modo que en el mismo decenio llegaron ejemplares a Lima.[1] Perú, después de ser asolado por las guerras civiles y las rebeliones, se convertía en escenario de enfrentamientos entre los partidarios del dominico —entre ellos Domingo de Santo Tomás y el arzobispo de Lima, Jerónimo de Loayza— y los encomenderos españoles, aferrados a sus privilegios.

¿Cuál sería la actitud del sucesor de Carlos V ante los asuntos del Nuevo Mundo? En 1556 Felipe II había ascendido al poder en España, en Italia, en los Países Bajos y en las lejanas Indias, de las que casi no sabía nada. Desde 1557 una primera bancarrota había ensombrecido el principio de su reinado, pese a la victoria de San Quintín obtenida sobre los franceses. La política europea del nuevo rey dependía cada vez más de las riquezas de las Indias.

Ya en 1554 en la Nueva España, es decir en México, se habían movilizados encomenderos para proponerle al príncipe Felipe una suma considerable a cambio de la perpetuidad de sus encomiendas. A su vez, los encomenderos de Perú enviaron a la corte de España a uno de los suyos, Antonio de Ribera, con la misión de ofrecer ocho millones de pesos. Esta oferta tentaba al monarca, que había encontrado vacías las arcas al subir al trono.

Los dominicos que apoyaban a Las Casas se oponían a los encomenderos. En Lima reunieron a cierto número de señores indígenas que, en nombre de los naturales de Perú, ofrecieron una suma que superaba en cien mil

[1] Mahn-Lot (1982), p. 187.

ducados a la de los encomenderos. Pedían la extinción de las encomiendas a la muerte de sus titulares, la exención de la mitad del tributo para los pueblos y comunidades así liberados, la convocación de las comunidades para todos los asuntos concernientes a ellas, y la prohibición de profanar sus sepulturas.[2] En marzo de 1562 Domingo de Santo Tomás llegó incluso a sostener en una carta a Felipe II que las encomiendas a perpetuidad eran contrarias al servicio de Dios. El asunto se prolongó, como era habitual en esos ámbitos. El portavoz del virrey, Polo de Ondegardo, denunció la influencia de los dominicos en Perú, reprochándoles ser los "amos absolutos". Pese a sus reservas al respecto, Felipe II estaba resuelto a poner freno a la codicia de los encomenderos. Se había mostrado sensible a uno de los argumentos planteados por los dominicos: si se otorgaba a perpetuidad el goce de las encomiendas, los descendientes de españoles nacidos en el país serían como indios, pues el amor a la tierra natal terminaría por ser superior al amor al rey de España y a sus antepasados.[3] Era urgente, por ello, renovar regularmente la población con emigrantes llegados de la península.

Durante ese tiempo el virrey Nieva fue acusado de tráfico de repartimientos —el otro nombre que se daba a las encomiendas—, y sólo su fallecimiento pudo acallar el escándalo. El interregno quedó a cargo del presidente de la Audiencia de Lima, García de Castro, quien se había hecho célebre en el proceso de Valladolid de 1559 contra los protestantes.[4] Se acumulaban las súplicas de los unos y las recriminaciones de los otros.

LOS CACIQUES EN BUSCA DE UNA NUEVA LEGITIMIDAD

Alentados por los dominicos, confiados en la justicia de su nuevo monarca Felipe II, los jefes de las etnias que habían sido sometidas antes de la llegada de los españoles se presentaban, no sin cierta razón, como señores naturales que habían sido desposeídos por los incas.[5] Otros príncipes indígenas intentaban adaptarse a la legislación española, esperando obtener de ella

[2] Las Casas (1958), pp. 435-460; Mahn-Lot (1982), pp. 212-215. Antonio de Ribera se había casado con Inés Muñoz, la viuda de Francisco Martín de Alcántara, hermano de Pizarro; era uno de los encomenderos más ricos de Perú.

[3] Silvio Zavala (1973), pp. 871-872.

[4] Lohmann Villena (1957).

[5] Abundan los documentos que ilustran el conflicto, en el seno de las comunidades indígenas, entre autóctonos e incas. Un ejemplo entre muchos otros, tomado de la documentación de la Audiencia de Quito: un tal Santiago rechaza las prerrogativas del cacique Lorenzo Guamarica diciendo "No son naturales sino que los puso el ynga por mitimaes para que tuviesen cargo de hacer a los naturales del dicho pueblo que tuviesen bastimentos para la gente de guerra que traía el dho ynga y para que los yndios no se rebelasen ni alzasen [. . .] el ynga fué tirano y como tal señoreó todo este reino del Piru y esta tierra y si saben que para tener mas sujetos a los naturales de los pueblos [. . .] traía indios de otras partes asi como del Cuzco y Cajamarca y Cajas. . .", 1565, "Probanza de Lorenzo Guamarica", AGI, Justicia, vol. 669.

algún provecho. En no pocos casos su autoridad "natural" se reforzaba con la legitimidad que les reconocía la Corona al asignarles cargos de alcaldes y de regidores en los concejos municipales, calcados de las instituciones ibéricas.

Ese sistema de gobierno se había instituido en los primeros tiempos de la pacificación de Perú. Como el tradicional hábitat disperso en la sierra dificultaba toda evangelización, los dominicos deseaban fundar pueblos en que los naturales pudieran organizarse en forma de "república" para recibir los rudimentos de la fe. Esos nuevos poblados tendrían sus propias autoridades y preservarían a los indios de la voracidad de los conquistadores. Así, en 1557 nació la primera república indígena de Perú, en los alrededores de Lima.[6] El virrey Cañete intentó ampliar ese proyecto, pero tropezó con la oposición de los encomenderos, hostiles a toda autonomía, por relativa que fuera, de las comunidades indias. Pese a esos obstáculos los representantes de la Corona siguieron reuniendo los poblados indígenas y crearon en Cuzco cuatro parroquias, que agrupaban a la población de los poblados vecinos.

Juristas y administradores españoles, inspirándose en costumbres incas, querían dar a los señores locales una autoridad central, como poco antes lo hicieran los príncipes de Cuzco. Con ese fin el virrey Cañete eligió a algunos gobernadores indígenas entre los descendientes cristianizados e hispanizados de los linajes más ilustres, y les confió responsabilidades administrativas. Esos príncipes, dotados de poderes más extensos, se vestían como españoles, hablaban castellano y sabían latín.[7] Don Mateo Yupanqui, primo de Atahualpa, fue nombrado en mayo de 1560 alguacil mayor de los naturales de la Audiencia. Para ejercer su función recibió una renta anual de cien pesos oro.[8] A la cabeza de un escuadrón de indios cañari tomó parte entonces en la expedición de Gil Ramírez Dávalos, gobernador de Quito, contra los indios quijos de la selva amazónica.[9] Por esa misma época un inca de Cajamarca llamado Tito Atauchi fue nombrado alcalde "de los Cuatro Suyos", es decir de todas las provincias que constituían el antiguo imperio inca. No todos los grandes señores de Perú tuvieron esta suerte. Felipe Guacra Paucar, *kuraka* principal de Hatun Jauja, se

[6] Espinosa Soriano (1960), pp. 21-23. El nombre de esta república es La Magdalena de Chacalea, con traza en damero. Reunía a los indios de Lima, Maranga y Huatica.

[7] Poma de Ayala (1980), pp. 689-705, ofrece una serie de retratos tipo de esos señores. Los más poderosos están vestidos a la española; el atuendo inca hispanizado quedaba reservado a los jefes de rango subalterno.

[8] Espinosa Soriano (1960), pp. 23-24.

[9] A su lado figuraba, asimismo, su sobrino, don Francisco Atahualpa, hijo del inca ejecutado en Cajamarca, quien, como encomendero, estaba obligado a contribuir a sus expensas a las expediciones militares, en Oberem (1970), pp. 61 y ss; tras el fracaso de la campaña amazónica de Gonzalo Pizarro, la región de los quijos, fronteriza con la sierra de Quito, se libró de la influencia española; en 1556 el virrey Cañete encargó a Gil Ramírez Dávalos, nuevo gobernador de Quito, que integrase esta zona al territorio del virreinato; los señores étnicos de la sierra desempeñaron un papel importante en esas negociaciones, en especial el cacique don Sancho Hacho, de Latacunga, emparentado, políticamente, con el cacique de los quijos.

embarcó en 1563 rumbo a España con una brazada de *quipus* en que se encontraban registrados los muchos servicios prestados a los españoles durante la Conquista. Pero sólo logró que se le concediera un blasón y se le otorgaran algunos privilegios de escasa importancia para las comunidades de su repartimiento.[10]

Príncipes y princesas de Cuzco

Al comenzar el decenio de 1560 Cuzco destacaba sobre las demás ciudades de Perú. Situada en las cercanías de la selva, la ciudad conservaba nexos privilegiados con el inca de Vilcabamba. Pero el camino del Kollasuyo también la unía con el Lago Titicaca y, más al sur, con las minas argentíferas de Potosí y de Porco, que empezaban a ser explotadas de manera intensiva. La antigua capital del imperio inca, cuna de las elites del linaje de Huayna Cápac y de sus retoños mestizos, recibía asimismo a los antiguos conquistadores, viejos sobrevivientes de la Conquista. Los incas seguían divididos en dos bandos irreconciliables: por una parte los partidarios del hijo de Paullu Inca, don Carlos, que se consideraba heredero único al título; por otra, los incas fieles a la memoria de Manco y de sus hijos, agrupados en torno a la bella viuda de Sayri Túpac, doña María Cusi Huarcay. Entre esos dos bandos que se detestaban abiertamente —don Carlos se había mostrado sombrío durante las celebraciones en honor del inca de la selva, y el rumor público lo señalaba como uno de sus asesinos— gravitaban mestizos de alto rango, los hijos de doña Beatriz y los que habían asistido a las lecciones del canónigo de la catedral.

En el decenio de 1560 el inca don Carlos se había vuelto un encomendero próspero y un perfecto gentilhombre. Le gustaba vestir atuendos suntuosos, a la española, y hacer ostentación de piedad cristiana. El hijo de Paullu Inca había llevado su devoción hasta el grado de fundar una capilla en honor de la Virgen de Guadalupe. Participaba en el gobierno municipal de Cuzco como regidor. En su mansión de Colcampata don Carlos mantenía la mesa puesta continuamente y daba hospitalidad a todos los notables que llegaban de la ciudad, quebrantados por el difícil cruce de la sierra. De cuando en cuando el príncipe recibía noticias de su amigo Gómez Suárez. En 1563 lo esperó en vano aunque el hijo del capitán Garcilaso le había anunciado su inminente regreso a Perú. Por último, decidió permanecer en la lejana provincia de Córdoba, donde se hacía llamar Garcilaso de la Vega, como su padre el capitán, añadiendo, para distinguirse, *el Inca*. Como en la época de su adolescencia compartida, don Carlos seguía buscando tesoros. Pero los dominicos le negaron la autorización de excavar bajo el altar de la iglesia donde yacía, según él, parte de las riquezas del Templo del Sol. El

[10] Espinosa Soriano (1960), pp. 207-208.

príncipe escribió también a Gómez Suárez que se había casado con una española originaria de Trujillo, María Esquivel. Ese matrimonio era una novedad pues las alianzas entre europeas e indios, así fuesen incas, seguían siendo casos excepcionales.[11]

El celo de don Carlos, sus esfuerzos por volverse un verdadero hidalgo y la sospecha que pesaba sobre él de haber sido cómplice del asesino de Sayri Túpac, atizaban el odio de su prima, Cusi Huarcay. Aunque eran de la misma edad, todo lo separaba de la viuda del inca asesinado. A la muerte de Sayri Túpac la joven escogió la hospitalidad de Diego Maldonado, albacea testamentario de su esposo. Ese rico encomendero, todopoderoso señor del Andahuaylas, tuvo con una princesa inca un hijo mestizo, Juan Arias, que también había sido condiscípulo de Gómez Suárez. El padre, o el hijo, se enamoró de Cusi Huarcay y, en los años que siguieron a la desaparición de Sayri, ésta trajo al mundo a dos hijas, Francisca y Juana Maldonado.[12] De su esposo Sayri Túpac había tenido ella una primera hija, Beatriz Clara, heredera del repartimiento de Yucay. Todavía de pocos años, ésta fue confiada a las clarisas, como convenía a las niñas de su categoría, aun cuando el convento fuese un refugio poco seguro; el año en que fue recibida en él la hija del inca un escándalo dio de qué hablar a la sociedad de Cuzco: María Diez, hija de Joan de Betanzos y de doña Angelina, fue violada en el interior del convento y tuvo que casarse con su galán. Betanzos tronaba contra el monasterio, que las monjas abandonaban en cuanto podían, y desheredó a su hija.[13]

A decir verdad, en esta sociedad en formación las mujeres habían conquistado una libertad de acción poco ordinaria. Por más que las autoridades pidieron edificar más conventos, a las muchachas de Perú les repugnaba tomar el velo. Algunas viudas de encomenderos dejaban su herencia a los indios de su marido, despertando la envidia de quienes no gozaban de esos privilegios. Las jóvenes casaban con viejos y corría el rumor de que se libraban de ellos dándoles pócimas embrujadas; se quedaban entonces al frente de las encomiendas, ricas y libres de hacer lo que quisieran con su cuerpo.[14] Las indias que tenían hijos mestizos podían, gracias a ellos, superar fácilmente las barreras étnicas y culturales, como lo había hecho con tanta habilidad la vieja doña Beatriz. Por último, curas mestizos alenta-

[11] Temple (1948a), pp. 149-155. En todo caso, en los Andes los varones de la elite generalmente se casaban con mujeres indígenas —como ocurrió con los hijos de Atahualpa— mientras que las hermanas o las hijas de esos príncipes contraían matrimonio con españoles. Esto es lo que puede colegirse de la lectura de testamentos. Los señores controlaban así una doble red de alianzas, con caciques locales por una parte, y con españoles por la otra.

[12] Temple (1950), p. 110.

[13] Titu Cusi (1916), p. 148.

[14] Pocos años después el virrey Toledo sugirió al rey que prohibiera a las mujeres el derecho de sucesión a los repartimientos: "Que usan dellos como mujeres ricas y libres, y ansí se vienen a casar con viejos las mujeres mozas que no tienen nada, y se ha visto despachar con hechizos, por heredallos y casarse con mozos, y otras matar las criaturas para que no les quiten la herencia" (CODOIN-HE, t. 94 [1889], p. 328).

ban, a su manera, esta libertad de las mujeres, sosteniendo que "dormir con solteras" no era pecado.[15]

La manipulación de las alianzas matrimoniales ya no era exclusiva de los hombres. Cusi Huarcay quería casar a la pequeña Beatriz Clara y vacilaba entre los potenciales pretendientes. Su hermano Titu Cusi, que ahora, después de la rendición de Sayri Túpac, era el inca de Vilcabamba, le hizo saber que la destinaba a su hijo, Quispe Tito. Pero la princesa, madre sagaz, prefirió un partido más sólido. ¿No había notado la poca estima en que se tuvo a Sayri Túpac? Cristobal Maldonado, un joven y rico mestizo emparentado con la familia del señor de Andahuaylas, le parecía un yerno aceptable. Tomó, pues, la decisión de retirar a la pequeña del convento y colocarla en casa del hermano mayor de Cristóbal, Arias Maldonado, sin preocuparse por el qué dirán.

La enfermedad de la danza

Lejos de la antigua capital del imperio, en la zona de Huacamanga, el descubrimiento y la explotación de las minas de mercurio de Huancavelica trasformaban la vida de los indígenas. Todas las comunidades indias debían aportar un número determinado de hombres para alimentar a los mineros, quienes explotaban los yacimientos en condiciones infrahumanas. En tiempos del inca se había abandonado la explotación de los yacimientos de mercurio pues se notó que el contacto con el mineral provocaba temblores y, a veces, la muerte por intoxicación. Los indios creían que de los huecos de la montaña emanaban vapores letales, y les repugnaba excavar sus flancos, habitados por divinidades telúricas. La provincia había sido asolada por las guerras civiles, y las epidemias aniquilaron casi a la mitad de la población. Los rebaños de llamas, a los que daban caza los conquistadores y sus tropas, se habían dispersado y, para colmo, imperaba el hambre.[16]

A mediados del decenio de 1560, en ese contexto perturbado, se propagó por la sierra un rumor inquietante: decíase que los españoles se habían vuelto ricos y poderosos porque sacaban la grasa del cuerpo de los indios.[17] Éstos siempre habían creído ver en dicha sustancia la marca de los seres excepcionales; el nombre de Viracocha, una de las principales divinidades de los Andes, que después se dio a los conquistadores, ¿no significaba "mar de grasa"? Ese vampirismo atribuido a los españoles explicaba en parte el miedo que inspiraban, pero el malestar tenía otra fuente.

[15] Véase el proceso de la Inquisición contra los curas acusados de "solicitación" y, por ejemplo, Abril Castelló (1992), pp. 124-125.

[16] Varón Guibai, en Millones (1990), pp. 394-395.

[17] Cristóbal de Molina (1988), p. 129. Sobre la costumbre de aprovechar la grasa humana para fines terapéuticos véanse Garcilaso (1986), p. 370; Antoinette Molinié (1991), pp. 79-92; Carmen Salazar (1991), pp. 7-22, analiza una creencia actual, en vigor aún en Huancavelica (Perú); Wachtel (1992), pp. 98-114.

Pese a los esfuerzos de los evangelizadores, a los indios les costaba trabajo aceptar que todos los hombres pudiesen tener un origen común. Semejante idea iba en contra de sus creencias seculares. Las diferencias entre los grupos y las categorías debían corresponder a "nacimientos" diferentes. Al revés de los predicadores cristianos, unos "hechiceros" indígenas se pusieron a predicar la separación radical de los españoles y de los naturales. Rechazaban toda mezcla entre los dos grupos, toda forma de mestizaje. Hasta quedaba prohibido comer la carne de los animales introducidos por los europeos: cerdos, reses, aves de corral. Los indios convertidos al cristianismo se veían amenazados de trasformarse en guanacos o en vicuñas, que errarían para siempre sobre el altiplano; otros perecerían con la cabeza enterrada en el suelo y con los pies al aire, "las cabezas por el suelo y los pies arriba".[18] Por extraña coincidencia, pocos años antes habían circulado rumores semejantes en el lejano México.

El rechazo del cristianismo tomó una forma que evocaba los temibles efectos del mercurio. Los campesinos seguían a esos predicadores, agitados por violentos temblores que atribuían a la posesión de una entidad sobrenatural, la *huaca*. Los profetas indígenas proclamaban que las *huacas* habían sido abandonadas por sus fieles y que ahora erraban por el aire, disecadas y muertas de hambre, intentando introducirse en el cuerpo de un "hechicero". Pizarro, decían, triunfó en Cajamarca porque su dios venció a las *huacas* de los incas, pero ahora éstas habían resucitado y estaban dispuestas a entablar batalla. La muerte pronto diezmaría a los españoles que desaparecerían aniquilados por las enfermedades.

El comportamiento desordenado de sus adeptos, sus cantos, y el aspecto patológico de las manifestaciones de sus creencias, explican el nombre dado al movimiento, *Taki Onkoy*, que significa "enfermedad de la danza", "enfermedad del canto" o, incluso, "enfermedad de las Pléyades".[19] Informada por un cura, la Iglesia intervino y envió a la región a un sacerdote mestizo,

[18] Cristóbal de Molina (1988), pp. 129-134; Cristóbal de Albornoz (1988); documentos publicados por Millones (1990), pp. 41-309; J. Rowe (1957) es el primero en relacionar al *Taqui Onkoy* con la rebelión de Vilcabamba. Ser enterrado con la cabeza hacia abajo para no renacer es una concepción que aparece en otros contextos, como por ejemplo el martirio de Diego Ortiz.

[19] El término de *Onkoy* designa a la vez a las Pléyades y a manifestaciones patológicas debidas a emanaciones de la tierra o de las *huacas*. Poma de Ayala (1980), p. 253, precisa el contexto particular de *Onkoy*. Cristóbal de Molina (1988), p. 130, indica claramente: "Las guacas andavan por el ayre secas y muertas de hambre porque los yndios no les sacrificauan ya".

El *Taqui Onkoy* recibió, además, la denominación de *ayra*. Probablemente se trate de una trascripción incompleta de *guayra*, "aire", según el diccionario de Domingo Santo Tomás. Valdizán y Maldonado (1922), I, pp. 92-93, dos médicos peruanos de principios del siglo XX, describieron en la misma región una especie de epilepsia llamada el *aya huaira*: "Epilepsia o histeria, viento de la muerte que sopla sobre aquellas personas poco respetuosas de los gentiles, que [. . .] realizan excavaciones en las tumbas de los antiguos." El nexo entre la profanación o el olvido del culto de las *huacas*, la enfermedad y el oro vivo (otra expresión para designar al mercurio) se encuentra presente hasta nuestros días en muchas regiones de los Andes, especialmente en Ecuador, cerca de las minas de mercurio (azogues); Bernand (1992), pp. 318-319.

Cristóbal de Molina, quien vio la importancia de lo que consideró una apostasía, ya que en principio todos los indios eran cristianos. Otro eclesiástico, Cristóbal de Albornoz, efectuó investigaciones en la provincia de Huamanga en compañía de un mestizo, Guamán Poma de Ayala, y logró descubrir a los principales agentes del movimiento.

El escándalo que se hizo alrededor del *Taqui Onkoy*, ¿era proporcional a la amplitud del movimiento, o habían exagerado excesivamente los españoles el fenómeno? No faltaban razones para hacerlo: ambiciones personales de Cristóbal de Albornoz, quien tenía interés en presentarse como el azote de las idolatrías; intrigas urdidas por los jesuitas, últimos en llegar a Perú, que intentaban desacreditar la acción de sus predecesores para remplazarlos y, por último, pretexto para organizar una política represiva contra las comunidades indígenas, a las que repugnaba el trabajo de las minas.[20]

Unos españoles poco ortodoxos

Los indios no eran los únicos que se apartaban de la ortodoxia católica. En sus funciones de inquisidor ordinario el arzobispo de Lima, Jerónimo de Loayza, tenía la tarea de descubrir entre los españoles y entre los mestizos todo lo que pudiese oler a herejía o a superstición. En 1564 un proceso causó escándalo. Fue incoado contra varias personas comprometidas con el virrey Nieva. Entre ellas figuraba un gallego que gozaba de cierta fama de astrólogo y hombre de gran saber, Pedro Sarmiento de Gamboa. El relato de su vida era confuso. Él afirmaba haber servido a los ejércitos en Flandes y en Milán; antes de recalar en Perú recorrió Nueva España, donde tuvo dificultades con la justicia. Luego apareció en Lima, en el séquito del virrey Nieva. Hombre imprudente, se había jactado de conocer una tinta especial gracias a la cual cualquier escrito podía enloquecer de amor a una mujer. Pero, sobre todo, había mandado fabricar unos anillos de oro adornados con signos del zodiaco e inscripciones en el lenguaje de los caldeos. Eso bastó para atraer la atención del inquisidor y para justificar su detención.

El asunto habría causado menos ruido si Sarmiento no le hubiese ofrecido al propio virrey Nieva un anillo que, supuestamente, daba buena fortuna a quienes partían al combate o tenían diferencias por arreglar. Ése era el punto más grave de la acusación, pues el arzobispo seguía el rastro a la difusión de manuscritos que trataban de prácticas heterodoxas. Se descubrió que otro español, el cirujano Juan de León, poseía tres anillos. El médico alegó ignorancia y acusó al hermano Jodoco, franciscano flamenco de

[20] Tal es la opinión de Varón Guibai en Millones (1990), pp. 400-403, y Gabriela Ramos (1992). Los jesuitas desembarcaron en El Callao en 1567. Resulta perturbador comprobar que la aparición de los posesos de Huamanga fue contemporánea de los disturbios que estallaron en otras regiones de Perú.

Quito que había sido amigo de Gonzalo Pizarro antes de ser preceptor de los hijos de Atahualpa.[21]

Sarmiento fue condenado al exilio; apeló la sentencia para quedarse en Cuzco; luego, en 1567, se embarcó rumbo a las Islas Salomón, en el Pacífico, y de allí retornó por Nueva España. Pocos años después reapareció en Perú en el séquito del virrey Francisco de Toledo.[22]

El Perú amenazado

Mientras los posesos de *Taqui Onkoy* recorrían la sierra diciendo que se aproximaba el fin del mundo, en los Andes se encendían varios focos de rebelión, debilitando al virreinato. A la continua amenaza que representaban los indios venía a añadirse la turbulencia de los criollos y de los mestizos, así como la indocilidad de muchos españoles, que echaban de menos los agitados tiempos de Gonzalo Pizarro y de Girón. El espíritu de la subversión había contaminado a los curas hostiles a la jerarquía eclesiástica y hasta a personajes aparentemente inofensivos, como aquel Pedro de Haedo que, en 1566, solicitó licencia para irse a las Islas Salomón siguiendo el ejemplo de Sarmiento de Gamboa pero que, en realidad, tenía la intención de volverse corsario y saquear los puertos del Pacífico.[23] ¿Era la precariedad del virreinato la que alimentaba la insumisión en todas sus formas, o bien había quienes abrigaban el proyecto deliberado de expulsar de Perú a los españoles?

Se descubrió un primer foco de subversión en el Valle de Jauja, región que siempre había sido favorable a los españoles. Una denuncia reveló que los indios de varias encomiendas, entre ellos la de don Antonio de Ribera, habían fabricado tres millares de chuzos. La conjura fue descubierta en diciembre de 1565, pero sólo pudieron confiscarse quinientas armas.[24] Fue detenido el hermano del señor del lugar, Guacra Páucar, que acababa de re-

[21] El primer proceso contra Sarmiento de Gamboa se encuentra publicado en Medina (1952), cap. XIII, pp. 213-231 y 225: "El licenciado Juan de León, cirujano, tenía tres anillos [. . .] dixo que no sabía de cierto para qué eran, sino que curando aquí el dicho licenciado, un hombre se los había dado por muy gran cosa [y se le había dicho] que los había hecho fray Jodoco, fraile franciscano". Las acusaciones contra Sarmiento de Gamboa se encuentran incluidas en el voluminoso proceso contra Francisco de la Cruz publicado por Abril Castelló (1992), pp. 320-337. La referencia al flamenco Jodoco, padrino y preceptor de Francisco Atahualpa, se encuentra en Oberem (1976a), p. 129. Jodoco Ricke había aconsejado a Gonzalo Pizarro que se dirigiera al papa para ser investido con la corona de Perú (Calvete de la Estrella [1965], t. IV, p. 353). En 1551 fundó en Quito un colegio para hijos de caciques, el Colegio San Juan Evangelista, al estilo de los de la Nueva España, el más importante de América del Sur. Acerca de ese franciscano véase Hartmann y Oberem (1981), pp. 105-111.

[22] La rehabilitación de Sarmiento de Gamboa resulta sorprendente; el proceso de los anillos no fue, en efecto, sino un eslabón de una maquinación que causó el arresto y la ejecución de un dominico, Francisco de la Cruz, acusado de herejía y quemado en Lima en 1578.

[23] Carta de García de Castro del 10 de junio de 1566 en Maurtúa (1906), t. 2, pp. 85 y 89; Levellier (1924), III, pp. 100 y 244.

[24] Carta de García de Castro, en Maurtúa (1906), t. 2, p. 60.

cibir su escudo de armas de manos de Felipe II. Los indios querían aprovechar el Jueves Santo para exterminar a todos los españoles de la región, sin perdonar más que a las mujeres, destinadas a los *kuraka*. Las comunidades de Jauja se habían puesto de acuerdo con las de Huamanga y de Huánuco para atacar a los españoles que vivían en aldeas aisladas. También se supo que el inca de Vilcabamba, Titu Cusi, se pondría a la cabeza del levantamiento general después de la cosecha.[25]

En el sur de Perú, donde desde hacía unos veinte años se explotaban las minas de Potosí y Porco, las más ricas del Nuevo Mundo, la situación era mucho más alarmante, pues se temía la irrupción de los guaraníes, instalados desde hacía poco tiempo en los confines andinos. Ese pueblo caníbal, conocido en esas comarcas con el nombre de chiriguano, había reducido a la esclavitud a una población de agricultores arawaks los chané, que intercambiaban diversos productos con las comunidades andinas del sur de Potosí. Los chiriguanos probablemente trataban de abastecerse de objetos metálicos en las provincias de la sierra. Hacia 1540 nuevos refuerzos guaraníes provenientes de Paraguay habían sembrado la inquietud en la región contigua a los contrafuertes de la cordillera, al sur de las minas de Potosí. Los indios chicha, hasta entonces pacíficos, fueron extorsionados por los guaraníes, quienes les obligaron a entregarles hachas y anzuelos de hierro. Este pago se sumaba al tributo que los infortunados tenían que pagar a los españoles. Los chiriguanos ocuparon luego el Valle de Tarija, desde donde planeaban invadir Potosí y Porco.[26] Una vez más, el rumor señaló al inca Titu Cusi como instigador del proyecto. Decíase que el inca, con ayuda de los chiriguanos y los diaguitas, había intentado persuadir a los *kuraka* de que se levantaran contra los españoles.

El presidente de la Audiencia de Lima, Lope García de Castro, se hacía eco de esos rumores y temía un levantamiento general. El peligro era grave, pues los indios y los mestizos poseían armas de fuego y caballos desde la época de las guerras civiles. García de Castro tomó, pues, la iniciativa de confiscar los arcabuces y las monturas, pagando una indemnización. Urgía concluir una paz duradera con el inca Titu Cusi y llevarlo de vuelta al dominio español, como se había logrado hacer con su hermano Sayri Túpac. La rendición del soberano rebelde era tanto más urgente cuanto que en ocasión de los disturbios de Jauja los españoles se habían enterado de la existencia de un pueblo rico en oro y en plata; vivía en las orillas de un lago al que se llegaba rodeando las tierras del inca de la selva.[27]

[25] Documento citado por Wachtel (1971), pp. 264-265.

[26] Carta de García de Castro del 6 de marzo de 1565 en Maurtúa (1906), t. 2, p. 60, a propósito de los asuntos de Chile; del 10 de junio de 1566, en Maurtúa (1906), t. 2, pp. 89-92; Renard-Casevitz, Saignes y Taylor (1986), pp. 191-195. Los chiriguanos también extorsionaban a colonos españoles, como lo atestigua Lizárraga (1968) cap. 109, p. 93, a propósito de Jerónimo de Alanís, establecido en San Lucas, cerca de Tarija.

[27] Carta de García de Castro del 6 de marzo de 1565 en Maurtúa (1906), t. 2, p. 60; carta de Castro del 23 de agosto de 1565, en Levillier (1924), t. III, p. 99.

TITU CUSI YUPANQUI

Desde Vilcabamba Titu Cusi observaba los acontecimientos, buscando la manera de aprovecharlos. Por la experiencia de su padre y de su tío Atahualpa sabía que no era posible confiar en los españoles. Su hermano Sayri Túpac había acabado sus días de manera muy extraña y, además, sus precarias rentas le habían impedido mantener el nivel correspondiente a su rango. Titu Cusi les reprochaba a los indios de Cajamarca que se hubiesen dejado exterminar como borregos por los conquistadores.[28] Pero, por muy tentadora que fuese, la idea de resistir con las armas al avance español le parecía poco realista. La reputación de canibalismo de los anti, que él mismo, por lo demás, había contribuido a forjar, no era arma suficiente para combatir a los españoles. Si quería conservar su independencia, debía mostrarse evasivo.

Titu Cusi tenía entre sus manos varias cartas de triunfo; como vivía apartado de la sociedad hispánica, el misterio que rodeaba a su persona y el temor que inspiraba lo favorecían. Titu se esforzaba por conservar su reputación ejerciendo una presión constante sobre las zonas fronterizas e impidiendo a todos los extranjeros el acceso a su reino. De cualquier manera, el inca mantenía lazos epistolares con sus parientes de Cuzco; no con don Carlos ni con el linaje de Paullu, a los que despreciaba, sino con la rama mestiza de sus hermanos y primos, como Pedro Bustincia, Francisco Chávez y Joan Balsa. Unos y otros le escribían para informarle de las últimas noticias; de cuando en cuando se encontraban en la selva y conversaban con él. Por último, Titu Cusi contaba con la amistad de su hermana Cusi Huarcay, lo que le permitía, en su papel de inca, jugar la carta de la sucesión.

Esta estrategia no podía llevarse a cabo sin el dominio de la escritura, medio de expresión que los españoles habían introducido desde comienzos de la Conquista y que les confería el poder de comunicarse a distancia. El inca aún recordaba el efecto que los "lienzos blancos" habían producido sobre sus mayores, y quiso apropiarse de la fuerza que de allí emanaba. Como hablaba muy mal el castellano y no sabía escribir, contrató como "secretario" al mestizo Martín Pando, notario de profesión. Pando tomó en serio sus nuevas funciones y redactó numerosas cartas, salpicándolas de mensajes de su cosecha. Al contacto con los incas Pando renovaba los ritos olvidados de su madre. Poco a poco se puso a honrar a las *huacas* y al Sol, mientras que, por su parte, Titu Cusi trataba de apoderarse de las virtudes de las imágenes santas de las iglesias que sus guerreros habían saqueado.

Mientras tanto, los incas de Vilcabamba no podían vivir exclusivamente del botín de sus ataques. Los anti no se dejaban someter a la manera de los indios de la sierra, y los recursos disminuían. Titu Cusi se decidió a em-

[28] Titu Cusi (1918), p. 12.

prender el camino de la rendición, sin dejar de explotar el descontento general. Hizo saber, pues, al presidente de la Audiencia, García de Castro, que estaba dispuesto a salir de Vilcabamba si se le daban garantías financieras satisfactorias. La condición principal era el matrimonio de su hijo Quispe Tito con la hija de Cusi Huarcay, Beatriz Clara, heredera de Yucay. De esta unión Quispe obtendría una renta sustancial, pues pese a las palabras de amistad que le prodigaba Cusi Huarcay, Titu Cusi temía que ésta tratara de anudar otras alianzas, y él deseaba ganarse a García de Castro. Mientras intercambiaba regalos y mensajes con el presidente de la Audiencia, recibía en Vilcabamba a sus primos Joan Balsa, Pedro Bustincia y Francisco Chávez, que habían llegado a pedirle su apoyo para luchar contra la supresión de las encomiendas proyectada por la Corona. Los mestizos lo aprovisionaban de armas, y Cusi Huarcay le aconsejaba aprovecharse de las fiestas religiosas —Corpus, Jueves y Viernes Santos— para atacar los edificios españoles, vacíos en esas ocasiones.[29]

La artimaña de Titu Cusi no pasó inadvertida a un miembro de la Audiencia, el licenciado Matienzo, llegado a Cuzco a comienzos de 1565. Sin embargo, éste se guardó muy bien de declararle la guerra, rechazando así el consejo de García Castro. Para anular los proyectos del presidente había que presentar al inca bajo la luz más favorable. El licenciado pintó el retrato de un hombre sabio, al que las injusticias habían llevado a la rebelión, minimizando los ataques contra los colonos españoles y destacando el interés del soberano en convertirse al cristianismo. Para frustrar la conjura general contra la Corona las vías de la diplomacia le parecían más eficaces que las de la guerra.[30] En nombre de la Audiencia Matienzo redactó un texto detallado sobre las condiciones de la rendición. Pero la reputación del inca era tan aterradora que fue difícil encontrar un mensajero dispuesto a emprender el viaje. Por último, Diego Rodríguez de Figueroa aceptó. Antes de partir, comulgó y redactó su testamento.[31]

Un español visita a Titu Cusi

Es el 8 de abril de 1565. El pequeño grupo de Diego Rodríguez sale de Cuzco al alba. En Tambo, donde pasan la primera noche, se les unen siete cargadores. "Si el inca os pregunta de dónde sois, no digáis que venís de

[29] "Carta de Martín de Pando", en Guillén y Guillén (1976-1977), pp. 86-87: "Asimismo la Coya doña María Cusi Huarcay, hermana del Inga, ha enviado indios mensajeros al Inga muchas veces y siempre le enviaba a decir que cuando hubiesen de hacer saltos y robos los hiciese a los tiempos que ella lo enviaba a decir y asimesmo en las partes y lugares donde podía hacer a su salvo y que señaladamente el jueves y viernes santos y el día de Corpus Christi y miércoles de ceniza porque entonces los cristianos se congregaban en las ciudades y quedaban los repartimientos de los indios sin españoles".

[30] Matienzo (1967), cap. XVIII, pp. 294-295.

[31] En una carta fechada el 30 de abril de 1565, en Levillier (1924), t. III, p. 83; Matienzo (1967), cap. XVIII, p. 295.

Tambo, pues podría matarnos", les aconseja su *kuraka*.[32] Hay tropas del inca a la entrada del puente de Chiquichaca que da acceso al territorio de Vilcabamba. Al recibir esas noticias de boca de sus exploradores, los cargadores huyen. Sólo el temor de ser tildado de cobarde y el sentido del deber le impiden a Diego Rodríguez imitarlos.[33] Oculta sus provisiones en una gruta y avanza hasta el Valle de Amaybamba, situado a tres leguas de las tierras del inca. No encuentra a nadie; las plantaciones de coca han sido abandonadas, pues todos los indios se han ocultado en los bosques.

El 10 de abril los cargadores que habían huido se le unen, con unos que iban de avanzadilla. "Yo mismo iré hasta el puente —declara el español—, pues soy el único cristiano que hay entre vosotros." Los indios de su comitiva tienen buenas razones para sentir miedo: varias veces han sido capturados por el inca y algunos dejaron mujeres e hijos en Vilcabamba. La seguridad de su familia y la reputación de ferocidad de los anti los paralizan. Para convencer de su naturaleza diabólica a Rodríguez de Figueroa, le dicen que esos caníbales no temen a Dios y destruyen las imágenes sagradas; que llegaron a arrancar la cruz de madera de la iglesia de Amaybamba para asar un cordero. Los restos carbonizados demuestran la verdad de sus palabras.[34]

Cuando el minúsculo cortejo del embajador llega a la cañada con la que comunica el puente, los guerreros han desaparecido, pero del otro lado brillan innumerables fogatas. A los cargadores vuelve a invadirlos el pánico, y se dan a la fuga. Ocultos tras la vegetación, los soldados del inca observan a Figueroa que se prepara a dormir en la arena. Pero el embajador no puede conciliar el sueño; los mosquitos, más que el temor al inca, le impiden cerrar los ojos y, ardiendo de fiebre, da marcha atrás por la orilla del río.

El 20 de abril el inca está decidido a burlarse de ese temerario hombre barbado, a poner a prueba sus nervios y eliminarlo. Hace anunciar su inminente llegada, pero no se deja ver. Figueroa entrega al explorador unas cartas que el indio lanza a la otra orilla con una honda. Trascurre toda una semana sin que el español reciba respuesta. Durante ese tiempo Titu Cusi examina los presentes que le envía su invitado: frutas secas, pasta de membrillo, tejidos adamascados, tijeras y agujas. En una breve misiva el inca le recuerda al embajador que ha prohibido expresamente a todo español, "de paz como de guerra", franquear los límites de Vilcabamba.

Trascurren otros quince días antes de que el inca envíe a diez capitanes enmascarados que lanzan dos cartas a Figueroa. El soberano acepta recibirlo, y sus capitanes le hacen atravesar el río en un canasto suspendido de una cuerda. En el camino de Maraniyo un centenar de hombres intercepta el cortejo. En medio del alboroto general Figueroa distingue amenazas e

[32] El relato de esta expedición aparece en la relación que hizo ese cronista, y que fue publicada por Pietschmann (1910).
[33] *Ibidem*, p. 90.
[34] *Ibidem*, p. 91.

insultos. Alguien sugiere matar al "barbudo" para vengarse de los españoles. Pese al temor que lo embarga, el embajador no retrocede, y justifica a sus hombres. "¿Desde cuándo estás entre nosotros?", le grita un capitán inca. "Desde hace diecisiete años —responde el embajador— pero en todo tiempo ha habido hombres malos y hombres buenos."[35]

A la mañana siguiente cambia el tono. Un inca lleva maíz y chicha, que trueca por sal y cuchillos. Pero Titu Cusi sigue invisible; el español pierde la paciencia, y amenaza con regresar a Cuzco. Se le engatusa entonces con la promesa de un encuentro inminente con el inca, y se le conduce hasta una aldea situada cerca del límite de las nieves. Lo instalan lejos de la aldea pues tanto en Vilcabamba como en cualquier otra parte la segregación es de rigor. Figueroa, que sabe dosificar hábilmente los regalos, le envía al inca dos mazos de naipes.[36]

Nueva partida, por orden de Titu Cusi. El cortejo pasa por Vitcos, donde el embajador tiene todo el tiempo que desee para contemplar los cráneos de los asesinos de Manco inca, que siguen expuestos a la intemperie. Tres días después por fin se presenta el Inca, en toda su majestad. Se ha puesto un atuendo de plumas multicolores, y sobre su pecho reluce un pectoral de plata. En una mano sostiene un escudo de oro y en la otra una lanza de hierro. El español, que no baja la mirada, observa el rostro picado de viruela del soberano. Después de saludar solemnemente al Sol, Titu Cusi se sienta.[37] Alrededor del inca, los anti hacen alarde de fuerza. Se le entrega entonces a Figueroa una calabaza llena de chicha. Como se le ve vacilar, el mestizo Pando lo incita a beber pues, le explica, negarse equivaldría a romper relaciones.[38]

Un poco después, bajo la lluvia, el español interpela a los indios cristianos que se encuentran presentes, originarios de los repartimientos de las regiones fronterizas. El inca le informa secamente que ningún español ha entrado en su territorio para alabar a Jesucristo. "Me pregunto si no habría que mandarte matar por eso", dice. En ese instante llegan los exploradores: vienen a informarle de la derrota de los *kuraka* de Jauja, acusados de conspirar contra la Corona. Sin embargo Titu Cusi no parece dispuesto a romper definitivamente con García de Castro —sin duda sus medios no se lo permiten—, mientras finge indiferencia respecto a las proposiciones de Matienzo. Fiel a su reputación, exhorta a los anti a devorar a todos los españoles, hasta el último; a lo lejos hombres ebrios, armados, simulan un extraño combate. La excitación general llega a su cúspide durante la noche.

Con el nuevo día la negociación triunfa sobre la violencia. Ha llegado el

[35] *Ibidem*, p. 95.
[36] *Ibidem*, p. 97.
[37] *Ibidem*, p. 99.
[38] *Ibidem*, p. 103: "Será de hasta quarenta años, de mediana estatura y con unas pecas de viruelas en la cara, el gesto algo severo y robusto"; Matienzo (1967), cap. XVIII, 2a. parte, p. 294, retoma asimismo, la descripción del inca y menciona el número de tribus que le estaban sometidas. Véase también Renard-Casevitz, Saignes y Taylor (1986), p. 154.

momento de abordar las cuestiones materiales: si el inca abandona Vilcabamba y permite construir allí una ciudad española, dispondrá de una renta de más de 15 mil pesos, sin contar las sumas que podrá obtener de la venta de leña a los españoles. El inca acepta pero exige garantías: la ratificación de la encomienda de Yucay y el matrimonio de su hijo Quispe Tito con Beatriz Clara. Mientras la princesa llega a Vilcabamba conservará como rehenes a dos eclesiásticos —de preferencia agustinos— que tendrán la misión de instruirlos en la fe cristiana. Subirá a Cuzco al cabo de dos años, después de haber cobrado dos veces los tributos. Envalentonado por el giro de la conversación, Figueroa le recuerda al inca que, según el libro de la catedral de Cuzco, ya fue bautizado con el nombre de Diego. Titu Cusi le responde que una vez le rociaron la cabeza con agua, pero que ya ha olvidado su nombre cristiano.[39]

El 17 de mayo, mientras Figueroa sigue en Vilcabamba como rehén, los capitanes del inca se dirigen a Cuzco a continuar las negociaciones. Su primera visita es a la catedral, donde se venera al Santísimo Sacramento. Los incas son bien tratados, y Figueroa recibe autorización de partir. Pero cuando el embajador llega al puente limítrofe, se entera de que el licenciado Matienzo ha arribado a Amaybamba acompañado de 150 cañari, 30 españoles y 10 negros. Figueroa tendrá que aguardar otro mes en la selva la llegada del licenciado, sin escolta. Matienzo, que ha sufrido una mala caída, apenas puede sostenerse sobre sus piernas. De pie bajo un sol quemante se le pone a prueba durante horas, y su resistencia física le vale la estima del inca. Por fin se establece el diálogo entre ambos. Los acuerdos de Acobamba, de allí surgidos, serán aprobados definitivamente el 2 de enero de 1569.[40]

La conjura de los mestizos

El inca Titu Cusi tenía una buena razón para apresurar la boda de su hijo con su sobrina. Mientras negociaba con Atienzo y su embajador, en Cuzco se precipitaban los acontecimientos. Cristóbal, rico mestizo hermano de Arias Maldonado, en cuya casa había sido colocada Beatriz Clara después de salir de las clarisas, acechaba a la joven heredera desde hacía largo tiempo. Para precipitar los acontecimientos, violó a la niña, que aún no cumplía 10 años, y proclamó la consumación de su matrimonio. El incidente anulaba todos los laboriosos tratos de los españoles con Titu Cusi. Era el primer acto de una conspiración en la que participaban los Maldonado y otros mestizos.

El asunto empezó en Huamanga. Esta comarca parecía decididamente

[39] Pietschmann (1910), pp. 112-114: "Que le auían echado agua sobre la cabeça e que no se acordaba de su nombre".

[40] Matienzo (1967), cap. XVIII, p. 301. Matienzo fue el padrino de bautizo de Quispe Tito.

proclive a la rebelión.[41] Tres caballeros que habían partido de Andahuaylas, la encomienda de Diego Maldonado *el Rico*, llegaron a la vista de la ciudad: Juan Maldonado, hijo del rico encomendero, Alonso García y un sirviente mulato. Juan Maldonado envió al mulato con unas cartas dirigidas a Cristóbal Maldonado, quien se encontraba en Huamanga. Pronto volvió el mensajero con la respuesta, y los conspiradores perfeccionaron su plan. Bajo una lluvia estruendosa que cubría el rumor de las armaduras y de los caballos, entraron a la ciudad, donde se reunieron en casa del conquistador Francisco de Cárdenas. Les aguardaban allí los hermanos Maldonado Buendía y el alguacil de Lima, Melchor Brizuela.

Los "jenízaros", como les gustaba llamarse para inspirar mayor temor, habían elaborado el proyecto de asesinar a García de Castro en Lima. Una vez libres del presidente de la Audiencia, Juan Maldonado, Pedro del Barco y el ilustre inca don Carlos se encargarían de matar al corregidor de Cuzco y de eliminar a todas las autoridades de la ciudad. Habían fijado la fecha del comienzo de las operaciones para el día de san Sebastián.[42] En Huamanga y en Arequipa se desencadenaría una reacción en cadena. Después de haberse apoderado de las ciudades, los mestizos prevendrían al inca rebelde. Para evitar el hambre, arrancarían la mayor parte de las plantas de coca, a fin de elevar los precios, que habían bajado, y distribuirían la tierra a los indios para sustraerlos de la encomienda. Juan Maldonado disponía al menos de 40 arcabuces en Cuzco y de 800 mestizos dispuestos a todo; por su parte, Pedro del Barco hacía fabricar 40 metros de mecha a sus indios de Moyna.

En el palacio de Carlos Inca en Cuzco, trasformado en cuartel general de los conspiradores, Pedro del Barco proclamaba que el mestizo más miserable valía más que el mejor de los españoles.[43] Pero no había contado con la posibilidad de una traición. A comienzos del año de 1567 uno de los cómplices, el capitán Juan Nieto, se confesó a un agustino de Cuzco. Informado de inmediato por éste, el corregidor envió a Lima un mensajero para notificar a García de Castro. Pedro del Barco tuvo tiempo de huir, pero Cristóbal y Arias Maldonado fueron aprisionados en la capital. "Si hubieran triunfado —escribía García de Castro al rey—, esos dos hermanos habrían sido los señores de Cuzco." En efecto, uno de ellos poseía el repartimiento de Hernando Pizarro y el otro, por su matrimonio con Beatriz

[41] A decir verdad, mucho antes ya se había descubierto una conjura de los mestizos: en 1562, según López Martínez (1964), pp. 373-374. Los conjurados se inspiraron en la historia romana y se proclamaron "cónsules". Esos rebeldes fueron denunciados y ejecutados. Castro propuso al rey, en 1565, acordar encomiendas "por tres vidas".

[42] Levillier (1924), t. III, p. 267: "Como lo tenían determinado de hacer para el día de san Sebastián". Mencionemos que en el siglo XX, en la región de Cuzco, el día de san Sebastián señala la celebración de un combate clandestino entre diferentes aldeas o grupos. Los participantes mestizos en esos combates dan de esa fiesta una explicación un tanto distinta de la de los indios, e insisten en su aspecto subversivo (Gorbak, Lischetti y Muñoz [1962]). El desarrollo general de la conjura se encuentra en López Martínez (1964), pp. 367-381.

[43] Levillier (1924), t. III, pp. 375-376.

Clara, se volvería el señor de Yucay. García de Castro aprovechó el momento para advertir a Felipe II contra la proliferación de mestizos y de mulatos. Le inquietaba el aumento de esta población nueva, que contrastaba con la espectacular baja de la población indígena, diezmada por las guerras y la enfermedad, y debilitada por una pérdida de impulso vital.[44]

A ojos de las autoridades españolas en lo sucesivo los mestizos formarían una colectividad amenazante. Su habilidad en el manejo de las armas les parecía la manifestación de una insubordinación "natural", mamada en la lecha materna. Esta creencia en la trasmisión de cualidades y defectos por vía materna era muy común en Castilla; los criollos, criados por nodrizas indígenas o negras, compartían, sin saberlo, los mismos rasgos de carácter que los mestizos. Por lo demás, los españoles no eran los únicos que consideraban a mestizos y mulatos como la encarnación de todos los vicios; los indios veían en ellos a sus adversarios, dispuestos a despojarlos, y más cercanos a sus parientes paternos que a los maternos. Por encima del estereotipo según el cual los mestizos eran perezosos, dados a la embriaguez, desprovistos de caridad, tramposos y violentos, se añadían ahora las desventajas y las cualidades de individuos entregados a sus pasiones.[45]

A esta herencia por la línea femenina se añadía la tendencia, ya observada en las familias de Perú, a mimar a los niños, y la ignorancia en que vivía la joven generación con respecto a las reglas políticas más elementales. ¿Cómo enseñarle lo que era un rey a gente que vivía en ese fin del mundo? García de Castro consideraba que el mejor medio de contener la insumisión de la juventud era darle una instrucción conveniente; a ello debía atender la Universidad de Lima.[46]

Tras el fracaso de la conspiración, Beatriz Clara y su madre rechazaron el "matrimonio" con Cristóbal Maldonado. Asimismo, se fueron descubriendo otras conjuras en que estaban comprometidos algunos eclesiásticos, hostiles a la jerarquía y aliados a mestizos y mulatos.[47] Arias y Cristóbal Maldonado, Melchor de Brizuela y Juan de Velasco fueron exiliados a España en 1567. Martín Pando, el secretario de Titu Cusi, denunció a su

[44] Esta actitud de desencanto ha sido traducida por Nicolás Sánchez-Albornoz (1973), pp. 75-77, con la expresión "desgano vital", falta de apetito por la vida, que se expresa en una baja tasa de natalidad.

[45] Guamán Poma de Ayala (1980), p. 511, nos ofrece un atisbo de esos estereotipos que, en lo sucesivo, serán utilizados por los mestizos para caracterizar a los indios: "Se emborrachan peor que los yndios y se matan unos con otros y son soberbios con sus tios [. . .] los dhos criollos que se crían con la leche de las yndias o de negras de los dhos mestizos y mulatos son brabos y soberbios o haraganes mentirosos jugadores avarientos de poca caridad miserable tranposos enemigo de los Yndios [. . .] y los dhos mestizos son mas peores para con sus tíos y tías madres ermanos ermanas carnales y parientes yndios".

[46] Carta de García de Castro de febrero de 1567, en Levillier (1924), t. III, pp. 235, 240-242; Lizárraga (1968), cap. 101-102, relaciona la multiplicación de los mestizos con la disminución de los indios, y también evoca la educación de los hijos de españoles. Sobre la trasmisión de las cualidades y de la religión por la leche materna, véase Caro Baroja (1978), pp. 490-491. En diciembre de 1566 se prohibió portar armas a los indios, a los mestizos y a los mulatos; en Konetzke (1953), I, p. 420.

[47] Levillier (1924), t. III, pp. 257-258.

vez a los mestizos de Cuzco que habían alentado al inca don Carlos a declararse en rebeldía. Hasta hizo correr el rumor de que Cusi Huarcay era la manceba de Rodríguez de Figueroa.[48] Se le echó tierra al asunto, aunque el escándalo alcanzó a muchos mestizos. Diego Maldonado *el Rico* intervino en favor de su hijo Juan, quien también fue exiliado a España pocos años después.

Felipe II tenía asuntos más urgentes que atender. La continua amenaza de los turcos y la desconfianza que le inspiraban los moriscos le movieron a poner nuevamente en vigor un viejo edicto de Carlos V que impedía a los descendientes de musulmanes ponerse nombres moriscos, frecuentar los baños y vestirse a su manera.

La ofensiva del virrey Francisco de Toledo

Desde la creación de la Audiencia de Lima, más de veinte años antes, Perú había vivido entre guerras y disturbios. Ya era hora de poner fin a esos desórdenes que amenazaban los intereses de la Corona y, en particular, las riquezas que ésta obtenía de las minas de Potosí. En 1569 Felipe II escogió como virrey a un hombre de otro temple que sus predecesores. Francisco de Toledo, pariente del duque de Alba que por entonces cobraba fama combatiendo a los rebeldes de Flandes, estaba animado por una fría determinación: anular para siempre la posibilidad de una potencia inca, de la que, desde hacía decenios, eran partidarios los dominicos.

Las Casas había muerto tres años antes y ya en España empezaba a dar frutos una campaña destinada a desacreditar las tesis del dominico. La lucha contra los incas tenía que entablarse en los planos militar y político. La Corona debía apresurarse a responder a las acusaciones de los ingleses, que negaban el derecho de España a reinar sobre el Nuevo Mundo en detrimento de los "señores naturales" establecidos desde hacía siglos. Junto con esta tarea indispensable para la consolidación del poder, el nuevo virrey pensaba reorganizar el tributo y reconsiderar la cuestión de las encomiendas, continuamente aplazada.

Francisco de Toledo llegó a Perú en octubre de 1569. Iba acompañado de hidalgos pertenecientes a una generación formada en el espíritu de la Contrarreforma. En su séquito se encontraba un sobrino nieto de Ignacio de Loyola, Martín García Oñaz de Loyola, capitán de gran renombre. Apenas desembarcado, el virrey quiso darse cuenta de la situación en que se encontraba el reino. A caballo y en hamaca se dirigió a Lima, observando el modo de vida de los indios de las llanuras *(yungas)*, tan distinto del de los grupos de la sierra.[49] Llegado a la capital, Toledo puso al punto manos a la obra. Luego tomó el camino de la sierra, pasó por Huamanga y se diri-

[48] "Carta del escribano Martín Pando", en Guillén y Guillén (1976-1977), pp. 85-87.
[49] Cook (1975), p. IX.

gió a Cuzco, donde fue recibido como un verdadero inca por los señores de la región.[50]

La ofensiva de los letrados precedió a la de los cañones. Para refutar los argumentos de Las Casas había que utilizar las mismas armas que el dominico. El virrey mandó realizar una gran encuesta, que abarcaría ámbitos muy diversos. Empezó por hacer redactar un primer escrito, el *Parecer de Yucay*. El autor, un monje cuyo nombre quedó en el anonimato, afirmaba que los indios habían sido la recompensa ofrecida por Dios a los españoles por haber llevado a buen término una encarnizada lucha de ocho siglos contra los musulmanes. El texto ponía en guardia a las autoridades contra los españoles que se habían casado con mujeres de la nobleza inca con la esperanza de hacer valer sus derechos hereditarios en caso de que los incas subieran al poder. Por último, el *Parecer* recordaba que antes del advenimiento de Túpac Inca no existía ningún señor natural de Perú; tan sólo había tiranos.[51]

Toledo organizó, además, una investigación por todo Perú, la visita general. Para ello eligió a los mejores conocedores de la lengua y las costumbres del país, tanto eclesiásticos como laicos, que fueron instruidos en las técnicas de la observación y del cuestionario; debían visitar las aldeas, hacer un censo completo de las poblaciones y las riquezas, y recabar informes sobre los abusos perpetrados por los sacerdotes, los *kuraka* y los encomenderos. En la lista de los muchos colaboradores figuraban el licenciado Matienzo, por la provincia de La Plata; Juan Maldonado Buendía, padre de los turbulentos mestizos Arias y Cristóbal, por la región de Arequipa; los dos sacerdotes que habían descubierto a los posesos del *Taqui Onkoy*, Molina y Albornoz, por la provincia de Cuzco.[52] Naturalmente, la mayoría de los *kuraka* se apresuraron a ocultar el número exacto de sus súbditos para reducir los impuestos, ya que éstos se calculaban en proporción a los tributarios; don Francisco Chilche, en Yucay, siguió en esto la regla general.[53]

La investigación duró de noviembre de 1570 a marzo de 1572 y fue seguida por una restructuración general de las aldeas indígenas, proyecto ya antiguo que no se había desarrollado en forma sistemática. Para acelerar el cobro del tributo y la evangelización de los indígenas era indispensable, en

[50] Poma de Ayala (1980), p. 413: "Y llegó a Bilcas Guaman y subió al aciento y gradas, usno del Ynga, y anci fue rreciuida como el mismo Ynga por todos los señores principales".

[51] Algunos autores creen reconocer en este virulento escrito contra Las Casas la pluma de Sarmiento de Gamboa o la de Polo de Ondegardo. M. Mustapha cree que se trata de García de Toledo, el primo del virrey, en Mahn-Lot (1982), p. 218, y muy recientemente Abril Castelló ([1992], p. 107) opta por el dominico Francisco de la Cruz. Como éste se vio implicado por la Inquisición en un proceso que terminó con un auto de fe, se ocultó su nombre.

[52] Sobre los investigadores y las instrucciones que recibieron, véase Cook (1975), pp. IX-XXVII. Fueron visitados cerca de seiscientos repartimientos. La mayor parte de los documentos se perdieron y los restantes se publicaron en Perú. La documentación es excepcional por su precisión y calidad.

[53] Wachtel (1971), pp. 188-192.

efecto, agruparlos en aldeas al estilo español, situadas en zonas de mediana altitud y cerca de las vías de comunicación. Con ese fin Toledo pasó por alto las tradiciones indígenas en materia de concepción del espacio o de explotación colectiva; no tomó en cuenta una costumbre de la sierra peruana que repartía el territorio en distintas zonas ecológicas. Tampoco se preocupó por las pertenencias étnicas y los lazos que unían a los indios con el medio natural. Como las poblaciones se negaban a cambiar sus hábitos y abandonar sus sitios venerados, muchos visitadores no retrocedieron ante nada para llevar a los indios a sus nuevos lugares de residencia; se incendiaron casas, se arrasaron aldeas antiguas y se obligó a los indios a partir de allí, llevándose sus animales y sus míseras pertenencias.[54]

La visita general reunía informes de una riqueza excepcional; la completó una investigación en profundidad de las genealogías de los incas y de las reglas de sucesión que prevalecían antes de la Conquista. Con ese fin se consultó a los incas más ancianos, que habían conocido el reinado de Huayna Cápac, y hasta los últimos años de Túpac Inca. También se buscaron testimonios de los cuatro últimos conquistadores que aún vivían en Cuzco: Mancio Serra, Alonso de Mesa, Pedro Carrasco y Juan de Pancorbo. La coordinación de la investigación quedó a cargo de Sarmiento de Gamboa, el cosmógrafo que había caído, como hemos visto, en las redes de la Inquisición, pero que gozaba de la estima del virrey Toledo.

Una centena de señores y de príncipes incas, avalando esas informaciones, respondieron a preguntas precisas que dejaban escaso margen a las digresiones y los matices. Los informantes indígenas corroboraban los argumentos expuestos en el *Parecer de Tucay,* y presentaron a Túpac Amaru como el primer soberano que "sometió de manera tiránica a los pueblos de ese reino". Antes las poblaciones autóctonas no conocían el gobierno centralizado y vivían en "behetrías", a la manera de las ciudades que elegían libremente a sus autoridades.[55] Como los incas no establecían distinciones entre el mito y el relato histórico, la legendaria Mama Huaco, madre y esposa del primer inca, encontró un lugar en la genealogía. Los señores afirmaron que habían pagado de mala gana el tributo al inca, y que no se atrevían a levantarse contra él por temor a las represalias. ¿Eran sinceros, o bien se plegaban a las directivas de Toledo y de Sarmiento de Gamboa?[56] En todo caso sus respuestas mostraban que la autoridad que pretendían ejercer don Carlos o Titu Cusi ya no era considerada legítima.

Sarmiento de Gamboa repitió una parte de esas informaciones en su *Historia índica.* La obra, que pretendía refutar la *Historia* de Las Casas, fue presentada oficialmente a Francisco de Toledo en febrero de 1572. El virrey obligó a los príncipes de Cuzco a asistir a las sesiones de lectura, para que pudiesen opinar sobre el contenido de la obra. En el curso de una de

[54] Espinoza Soriano (1960), pp. 213-214, según un documento de Chillchos, Cajamarca.
[55] *Informaciones acerca del señorío de los incas* (1882), p. 186.
[56] *Ibidem*, pp. 242-243.

esas reuniones Cusi Huarcay puso en entredicho la preponderancia que Sarmiento de Gamboa había atribuido al linaje de Paullu Inca, representado por don Carlos, sobre el de Manco, al cual ella pertenecía. Las viejas rencillas no se habían aplacado.

La crónica fue enviada a España con una genealogía de los incas y con cuatro telas pintadas que representaban a los soberanos con sus respectivas esposas. Toledo aconsejó a Felipe II mandar reproducir los dibujos en los talleres de Flandes para hacer tapices y decorar sus palacios, pero nunca recibió la autorización de enviar a la corte a algunos de esos pintores indios.[57]

El martirio de Diego Ortiz

A oídos de Titu Cusi había llegado la efervescencia intelectual que agitaba el ambiente inca de Cuzco y de las grandes ciudades. A su vez, también él quiso escribir un relato histórico, no sin pensarlo mucho. Los cronistas españoles, que se habían mostrado tolerantes para con los linajes bastardos, presentaban un modelo dinástico más cercano a las normas europeas que a la tradición inca. Ahora bien, Titu Cusi era hijo de una esposa secundaria de Manco, y deseaba reivindicar los derechos de su linaje. Por lo tanto, tuvo la idea de dictar un relato centrado en la figura de su padre, dando una interpretación personal de la Conquista y de la rebelión de Manco. Su texto fue elaborado por el indispensable Martín Pando, quien se encargaba del trabajo de traducción y de copista, así como por un agustino, Diego Ortiz.

Diego Ortiz había entrado en Vilcabamba en compañía de un correligionario, pues el inca había exigido la presencia de dos misioneros de la orden de san Agustín. Instalados en la selva después de las capitulaciones de Acobamba, pudieron edificar una minúscula capilla en Guatancalla, donde se refugiaban indios que iban de paso y se atendía a los enfermos. Fue allí donde Titu Cusi fue a buscarlos para conducirlos luego a su ciudadela. El soberano, llevado en andas, parece haber gozado del espectáculo que ofrecían los dos sacerdotes, cubiertos de lodo, sucios y empapados, con los pies llenos de heridas de ortigas.[58] Una vez en Vilcabamba los condujeron a una casa situada en los límites de la ciudad y, como su ostentosa castidad pareciera una provocación, el inca les envió, para tentarlos, a una docena de muchachas seductoras. Los misioneros resistieron al demonio de la carne, lo que les valió el desprecio de las mujeres del inca. Una de ellas, la favorita de Titu Cusi, les tomó inquina, exasperada por los sermones que ellos le

[57] *Ibidem*, pp. 258-259; las *Informaciones* recibidas por Toledo, ¿fueron amañadas? Las opiniones divergen. Véase Hanke (1967), pp. 283-285. El hecho es que la *Historia índica* de Sarmiento de Gamboa no fue publicada antes de 1906, fecha en que el manuscrito fue dado a la luz por Richard Pietschmann.

[58] Calancha (1972), p. 71.

prodigaban durante todo el día y por sus diatribas contra la poligamia. El hermano Marcos bautizó al inca en agosto de 1568 pero éste, bajo la influencia de sus mujeres, lo expulsó del territorio con cualquier pretexto, y sólo conservó a su lado a Diego Ortiz.

Diego Ortiz retomó la antorcha de la evangelización con un entusiasmo tanto mayor cuanto que era el único misionero en aquella tierra de paganos. El inca no pedía tanto celo y, para mostrarle que él seguía siendo el amo, lo convidó a un banquete en honor de la momia de Manco Inca. El misionero rehusó la invitación, lo cual era una afrenta para sus anfitriones. Titu Cusi se embriagó y se sintió mal. Lo acostaron y llamaron a su consejero, así como a Martín Pando, quien le administró una poción hecha de clara de huevo batida con azufre para restaurar la sangre. El misionero acudió, a su vez, a la cabecera del enfermo. Pero, sin duda víctima de un ataque, Titu Cusi murió durante la noche. Entonces la favorita del inca, secundada por los consejeros, exigió a Diego Ortiz que resucitara al muerto. Por más que el sacerdote explicó que el milagro de Cristo sólo se había producido una vez, los incas lo sujetaron y Pando le dio una paliza.[59] Viendo la impotencia del cura, lo ataron a una cruz y lo azotaron. Al cabo de cierto tiempo la víctima pidió de beber; ellos le ofrecieron orines mezclados con salitre y hierbas amargas.[60] El sacerdote entonó, entonces, una plegaria en quechua, lo cual le valió una bofetada; más tarde se murmuró que el brazo de su verdugo se había secado como un sarmiento. Luego, unos indios le atravesaron las mejillas para introducir por los agujeros una cuerda, y lo arrastraron durante tres días de marcha, hasta el lugar en que se encontraba el hermano menor del inca, Túpac Amaru, a quien acababan de entronizar. Pero el nuevo soberano se negó a verlo y ordenó que le dieran muerte "por blasfemar contra sus dioses". Después de tantos sufrimientos Diego Ortiz fue decapitado, y empalaron su cadáver. El infeliz, que había participado en la redacción de la *Relación* de Titu Cusi, tuvo un destino comparable al de la *huaca* de los guanca, a quien Manco Cápac había ordenado arrastrar por las marismas antes de quebrantarla. Tras el martirio del sacerdote, sin ninguna razón aparente, el templo de los oráculos ardió, y los indios vieron surgir entre las llamas una gran serpiente que no se consumió. Era la señal de un inminente incendio destructor que se abatiría sobre los incas.[61]

La violencia no perdonó a Martín Pando, quien también fue rematado en condiciones aterradoras. Los indios enterraron de cabeza al misionero;

[59] *Ibidem*, p. 75.

[60] Urteaga (1916), anexo E, p. 133; según el testimonio de una india, "le trajeron en lugar de agua orines y salitre y otras yeruas amargas en un vaso".

[61] Un caso de simulacro de calvario ha sido narrado magistralmente por Jorge Luis Borges en el cuento "Los gutres". Titu Cusi (1916), p. 87; Urteaga (1916), anexo E, pp. 136-137: "Respondió que como a cada paso iba alçando los ojos al cielo y pidiendo a Dios missericordia, entendieron los indios que Dios le sacaría del dicho hoyo si tenía la cabeza para arriba".

un testigo narró, más tarde, que habían querido impedir que lo reviviera su Dios, a quien el desdichado levantaba la mirada. Este encarnizamiento parodiaba la pasión de Cristo, reinterpretada "a la peruana"; en efecto, los incas tenían la costumbre de destruir las potencias tutelares de sus enemigos rompiéndolas y humillándolas.

TÚPAC AMARU: EL ÚLTIMO INCA

Francisco de Toledo no estaba enterado de la muerte de Titu Cusi y del martirio del agustino. En 1571 dirigió una carta a su "Magnífico hijo", recordándole sus promesas. Había llegado el momento de cumplirlas. Cansado de tantas prórrogas, el virrey apremiaba al inca a salir de Vilcabamba. Confió la carta a un mensajero que conocía Vilcabamba y al inca, por cuenta de quien cobraba el tributo en Yucay.

El español, en compañía de su esclavo negro, llegó al puente de Chuquichaca y atravesó el río él solo. En la otra orilla los indios le pidieron que esperara algunos días, pero durante la noche le dieron muerte. El negro, inquieto al no ver a su amo, cruzó el río y descubrió el cadáver. Presa de pánico, fue corriendo hasta Amaybamba, donde circulaban ya noticias inquietantes a propósito de Diego Ortiz. En Cuzco casi no quisieron creerle. Por pura casualidad el cura de Amaybamba también acudió a atestiguar la gravedad de la situación, y luego la mujer de Pando, que había logrado salir de Vilcabamba, dio su versión de los hechos. Por otras vías se supo, asimismo, que el inca había mandado matar a un español que buscaba yacimientos de oro en Vilcabamba, con autorización de Felipe II. Túpac Amaru quería evitar que la noticia se propagara.[62]

Al mandar asesinar a Ortiz y a Pando, Túpac Amaru había decidido romper definitivamente con las autoridades españolas. Entablaba entonces un combate suicida contra sus adversarios. Francisco de Toledo se decidió a preparar el asalto final, aplazado hasta que acabara la temporada de lluvias. Así, el virrey tuvo tiempo de reunir un ejército importante, en el que se encontraban todos los que contaban para algo en Cuzco, españoles, indios y mestizos. Martín Hurtado de Arbieto tenía bajo sus órdenes a 13 capitanes, entre ellos Martín Oñaz de Loyola, Juan Álvarez Maldonado y los conquistadores Alonso de Mesa y Mancio Serra. La gran mayoría de las tropas estaban integradas por mestizos, los mismos que habían incitado a Titu Cusi a la rebelión: Joan Balsa, Pedro Bustincia y el inca Pedro de Orúe. Don Francisco Cayo Topa, un inca de Cuzco que había tomado parte activa en las *Informaciones*, comandaba a 1 500 indios y acompañaba a Loyola. A su lado se encontraba, asimismo, el inevitable don Francisco Chilche, a la cabeza de 500 guerreros cañari.

[62] Murúa (1987), cap. 74, pp. 281 y 270; CODOIN-HE, t. 94, p. 268.

En abril de 1572 el virrey le declaró la guerra a Túpac Amaru. Acaso para impresionar a los indios, Toledo escogió, antes que el lenguaje de las armas, el del rito. En la plaza del hospital de Cuzco hizo levantar un bosque artificial poblado de simios, loros, gatos monteses y cérvidos. En esta jungla ficticia Toledo y su grupo se enfrentaron a unos indios provistos de hondas, que tocaban el jaramillo; uno de ellos iba disfrazado de inca. Al terminar ese simulacro el falso inca fue capturado, como augurio de lo que inexorablemente ocurriría en la realidad.[63] Las tropas de Arbieto entraron sin gran dificultad en la provincia de Vilcabamba, pues el puente no estaba destruido.[64] Los españoles y sus aliados indígenas se internaron en la selva y penetraron en la ciudad del inca el día de san Juan. La ciudad estaba vacía, pues los indios habían huido a la selva, llevándose sus pertenencias.[65] Una semana después fue detenido Quispe Tito, el hijo de Titu Cusi. Pero ni rastro del inca. Un destacamento a las órdenes de Loyola partió en su busca.[66]

Túpac Amaru había penetrado en el país de los manari, desde donde con su mujer y un puñado de fieles esperaba llegar a la gran selva amazónica. Los fugitivos habían logrado salvar del desastre la figura del Sol, último emblema que los unía a su linaje. Colocado sobre una plataforma de madera, zarandeado por los malos caminos, acompañaba a sus hijos hacia las comarcas del Oriente. Túpac Amaru y los suyos huían hacia la noche de los orígenes, donde se podía cancelar la cuenta del tiempo para retomarla de otra manera. Pero la mujer del inca estaba a punto de dar a luz y sus dolores dificultaban todo progreso.[67]

Al borde de un arroyo unos anti pescaban, indiferentes al avance del último inca. Apenas se inmutaron al percibir a las tropas españolas. Loyola, sabiendo que no obtendría ninguna información de esos seres impasibles, exigió ver al jefe. Cuando éste avanzó, para apaciguarlo él le entregó los tejidos que había tomado de los depósitos del inca, así como plumas de Castilla. El jefe manari acabó por indicar el camino que había seguido Túpac Amaru. La columna se dividió para rodearlo. Dos mestizos de Cuzco, Francisco Chávez y Francisco de la Peña, alcanzaron a la pareja real cuando ésta se aprestaba a atravesar un río "grande como un mar". Se habían quedado en la ribera, pues la mujer se atemorizó al ver el agua. Ese retraso les fue fatal. Desde lejos los mestizos intentaron tranquilizarlos: Quispe Tito había sido bien tratado, y sus parientes de Cuzco los ayudarían.

[63] Guamán Poma de Ayala (1980), p. 413.

[64] Según Toledo el inca sólo disponía de 500 guerreros, en CODOIN-HE (1889), p. 324.

[65] Murúa (1987), cap. 82, p. 296; el relato de la expedición ha sido narrado asimismo por Ocampo Conejeros (1906) pp. 318-320, y en la "Información de servicios de Martín García de Oñaz y Loyola", en Maurtúa (1906), t. VII, pp. 3-70.

[66] Murúa (1987), cap. 82, p. 299: "Como si los ingas no fueran señores de sus haciendas".

[67] Renard-Casevitz, Saignes y Taylor (1986), p. 157: "De Vilcabamba, Túpac Amaru había llegado al Apurinac y lo había seguido, entrando, a partir de la embocadura del Pampacona, en territorio manari"; Murúa (1987) cap. 83, p. 302, "le ayudaba a llevar su hato y le aguardaba caminando poco a poco".

De regreso a Vilcabamba, Loyola reunió a todos los prisioneros, así como las momias que allí se encontraban.[68] Un mes después hizo su entrada triunfal en Cuzco como un emperador romano, llevando al inca al extremo de una cadena de oro; Quispe Tito sólo tenía derecho a una cadena de plata. Desde la ventana de su mansión el virrey y su hermano, un dominico, contemplaban el espectáculo. Al pasar bajo el balcón en que estaba Toledo, Túpac Amaru y su sobrino se negaron a descubrirse ante aquel a quien consideraban como el *yanacona*, el servidor del rey Felipe.[69] Loyola golpeó al inca para castigarlo por su insolencia, pero Toledo prefirió no insistir. Ambos príncipes fueron encerrados en la casa de don Carlos, trasformada para ello en fortaleza.

El inca fue juzgado rápidamente, al comienzo del mes de junio; acusado de asesinato, fue condenado a muerte. La severidad de la sentencia espantó a los notables. Polo de Ondegardo intentó en vano intervenir ante Toledo para pedirle clemencia. Túpac Amaru pidió ser enviado a España, ante Felipe II. Creyendo que podría salvar la vida, aceptó el bautismo, pero Toledo se mantuvo inconmovible. El inca apareció, por fin, sobre el cadalso, ante una multitud que llenaba la plaza mayor de Cuzco; con un ademán hizo callar el clamor, y luego pronunció un discurso, cuyo contenido no se conoce. ¿Abjuró, como dijo el virrey, los "errores" de su pasado?[70] Después de esta solemne exhortación a la calma se resignó a su suerte y tendió el cuello al verdugo, un cañari.

Los despojos de Túpac Amaru fueron llevados a la casa de su hermana, Cusi Huarcay, quien organizó el velorio. Al día siguiente fue enterrado como cristiano en la catedral. Su cabeza permaneció expuesta en la picota; pronto pudo notarse que los rasgos del inca se embellecían más a cada día. Por la noche los indios acudían a la plaza a venerarlo y llevarle ofrendas. Pero una mañana Joan Serra descubrió esas idolatrías e informó al virrey. Se dio entonces orden de enterrar la cabeza con el cuerpo.[71]

Con su muerte Túpac Amaru se convirtió en un mito y un símbolo. Su ejecución se confundió con la de Atahualpa, el inca víctima de Pizarro, y pocos años después se olvidó que éste había muerto a garrote vil.[72] Un cua-

[68] "Información de servicios de Martín García de Oñaz y Loyola", en Maurtúa (1906), t. VII, p. 11.

[69] Murúa (1987), cap. 85, pp. 307-308: "Túpac Amaru respondió que no quería, porque quién era el virrey sino un yanacona del rey".

[70] Según CODOIN-Archivo de Indias (1857), t. 8, pp. 279-280. Ocampo Conejeros (1906), p. 325, ofrece una versión curiosa. Según él, el inca aconsejó a quienes lo escuchaban que no echaran una maldición sobre sus hijos en un momento de mal humor; eso es lo que su madre había hecho cuando él era niño, y por eso se veía en una situación tan lamentable.

[71] Ocampo Conejeros (1906), p. 327: "Porque al punto que se le cortó la cabeza fué puesta en una alcayata en la picota que estaua en la plaça junto donde se hizo el cadahalso, donde cada día se yua poniendo mas hermosa, siendo el Ynga feo de rrostro; y asi llegauan los Yndios de noche a adorar la cabeza de su Ynga".

[72] Oberem (1976a) cita un documento de 1626, p. 227: "Don Bartholomé Ynga y Orozco dice que es hijo de doña Ana Acarpaycoya, nieto materno de don Francisco Atabaliba Inca [. . .] a quien los españoles degollaron en la provincia de Cajamarca".

dro de un pintor cuzqueño del siglo XVII representa la decapitación del inca, alrededor de cuyo cadáver mutilado puede verse un arco iris de tres colores. Es posible que por esa época naciera la creencia de que el inca resucitaría a partir de su cabeza. Por razones sin duda muy distintas, la cabeza del inca fascinó igualmente a Loyola, quien pidió autorización para incluirla en su escudo nobiliario. Toledo aceptó, pero Felipe II rechazó la demanda.[73]

TOLEDO Y LA POLÍTICA DE "NORMALIZACIÓN"

Toledo se había apoyado en la nobleza inca de Cuzco para redactar las *Informaciones*. A decir verdad, mantenía con todos los príncipes relaciones, si no cordiales, sí al menos corteses, y hasta era el padrino del pequeño Melchor, hijo del Inca don Carlos. En esa ocasión el padre del niño había celebrado una fiesta memorable y el virrey pudo contemplar a su gusto el desfile de los *kuraka*, llegados de los alrededores a honrar al descendiente de Paullu inca. Esos festejos inquietaron a Toledo, que pudo medir mejor la influencia del inca entre los suyos.[74] ¿Era prudente conservar en Cuzco a familias poderosas, que un día u otro reivindicarían sus títulos? La destrucción de las elites de Cuzco era tan necesaria como la eliminación del foco de resistencia de Vilcabamba.

Un mes después de la declaración de guerra a Túpac Amaru, y haciendo caso omiso de los lazos de compadrazgo que le unían a don Carlos, el virrey Toledo entabló contra él un proceso resonante. El inca fue acusado de complicidad con Titu Cusi; hasta se le reprochó haberlo albergado clandestinamente cuando el bautismo de Melchor. La acusación era tanto más absurda cuanto que los dos incas se detestaban abiertamente. Cusi Huarcay, que odiaba al hijo de Paullu, participó, sin duda, en esas insinuaciones.[75]

El tribunal recurrió al asunto de la conjura de los mestizos contra García de Castro, en 1567, y acusó a don Carlos de reincidente. Por esas razones le confiscaron todos sus bienes al hijo de Paullu Inca, que estuvo a punto de ser exiliado a México, y después a España. El príncipe apeló, y la sentencia no se cumplió. Con excepción de su palacio de Colcampata, algunos años después recuperó sus casas y sus tierras. La desgracia de esta familia y la ejecución de Túpac Amaru alimentaron el descontento contra Toledo, a quien se acusó de querer exterminar a todos los incas. Hubo protestas contra el despliegue de fuerza durante la campaña, desproporciona-

[73] El cuadro intitulado *La degollación de don Juan Atahualpa en Cajamarca*, en el Museo Arqueológico de Cuzco.

[74] Ocampo Conejeros (1906), p. 308. El cronista afirma erróneamente que Titu Cusi y Túpac Amaru habían ido en forma clandestina a Cuzco para asistir a la fiesta y que, a la vista de la magnificencia cristiana, decidieron bautizarse. De hecho, Titu Cusi ya era cristiano desde hacía largo tiempo y su hermano recibiría el bautismo antes de ser ejecutado.

[75] Temple (1948), p. 172.

do frente al peligro que representaba Vilcabamba, y los encomenderos apoyaron esas críticas, pues les inquietaba el activismo del virrey.[76]

Si bien algunos señores locales siguieron enriqueciéndose, la mayor parte de los descendientes de los "tiranos" incas, que como señores naturales podrían aspirar a la dirección de Perú, perdieron lo esencial de su influencia. Los que se libraron del exilio debieron resignarse a vivir en la mediocridad y a pasar el resto de sus días mendigando una pensión digna de su rango. El destino de doña Isabel Atahualpa, hija del soberano del mismo nombre, confirma esa decadencia. En el curso de uno de los numerosos procesos que intentó contra la Corona sólo encontró como testigos de su honorabilidad y de su categoría a personas de condición plebeya, entre ellas un negro, que acudió a declarar en su favor.[77] La intrigante Cusi Huarcay se vio obligada a casarse con un hombre de menor categoría, Juan Fernández Coronel y Sotomayor. En cuanto a su hija Beatriz, "vestigio inocente" de un mundo desaparecido, como escribía Toledo, fue dada en matrimonio al vencedor de Túpac Amaru, Martín García de Loyola. La pareja debía volver a España para alejar a Beatriz de toda tentación de recobrar la herencia política de los incas.[78]

La política de Toledo afectó, asimismo, a las autoridades indígenas, y muchos *kuraka* perdieron sus privilegios. En adelante les estaría prohibido emplear a indios para fines personales; ya no tendrían el derecho de ser llevados en andas por sus súbditos ni de tener esclavos o celebrar banquetes. Sólo conservarían funciones administrativas relacionadas con el cobro del tributo, del que quedaban exentos, así como sus hijos mayores. El *kuraka* principal no pudo sumar su cargo al de miembro del concejo municipal, pero conservó el título, formal en lo sucesivo, de "señor natural".[79]

Las elites mestizas sufrieron todo el peso de esas medidas. Cristóbal Maldonado tuvo que tomar la pluma para protestar contra la situación en que se le ponía, y que él juzgaba más infamante que la de los moriscos en España.[80] Propuso al rey enviar a los mestizos a combatir a Chile, donde podrían adquirir renombre.

[76] "Carta de la Audiencia de los Reyes [27 de enero de 1573] a S. M. sobre el Virrey Francisco de Toledo", en Levillier (1924), t. VII, p. 144. "Le cortó la cabeza con tanto aparato y demonstración que ha puesto ymaginación de los descendientes del ynga que se pretende consumirlos, de que a yndios y a españoles a dado descontento y se a tenido a crueldad abiéndolo echo tornar cristiano y siendo el uno cosa tan poca que beinte hombres bastaban a sacarle de paz."

[77] "Autos de doña Isabel Ataualipa", 1572, en Oberem (1976a), p. 69: "Paresció joan vezino negro en su nombre de doña Isabel Ataualipa".

[78] Maurtúa (1906), t. VII, pp. 65-66: "Y holgó el dho capitán Martín García de Loyola de desposarse con ella, aunque fuese yndia y de su traje [. . .] para que por su causa no hubiese pretensión ni desasosiego, pues él y yo teníamos intento de que la traspusiesen a España".

[79] Espinoza Soriano (1960), pp. 214-215.

[80] "Memorial. . . de Cristóbal Maldonado, 1574", CODOIN-HE (1889), p. 371.

III. UN MESTIZO EN EL VIEJO MUNDO

> No hay Oriente ni Occidente comunes a todos los habitantes de la tierra; para todos los que habitan debajo de nosotros en las antípodas, nuestro Oriente es Occidente y nuestro Occidente, Oriente.
>
> LEÓN HEBREO, *Diálogos de amor*,
> traducidos por Inca Garcilaso de la Vega

MONTILLA, octubre de 1572. De ciudad en ciudad, a través de los campos aún quemados por el sol del estío, se eleva el tañido de campanas en un clamor ensordecedor, propagando la noticia hasta los lugares más aislados. El 7 de octubre en Lepanto, en el Golfo de Corinto, la poderosa armada de la Santa Alianza —Venecia, la Santa Sede y España—, al mando de don Juan de Austria, hermano bastardo de Felipe II, ha derrotado a la flota turca. Esta victoria es recibida por todos los cristianos de España como señal de que Dios no los ha abandonado y que el reino mantendrá en jaque la amenaza otomana. Al recogimiento de las misas suceden los festejos; por doquier se celebran fiestas fastuosas.

La pequeña aldea de Montilla no constituye una excepción, pero sobre todo hacia la muy cercana Córdoba convergen sus poblaciones en son de fiesta. El mestizo Gómez Suárez, al que se llamará en adelante Garcilaso de la Vega, ha aportado unos caballos —posee magníficos alazanes— y él mismo participa en las justas ecuestres, que tanto le gustan desde su infancia. No bien desembarcado del Nuevo Mundo ha intentado recuperar los honores de su difunto padre, caído en desgracia cuando el virrey Cañete le retiró el cargo de corregidor de Cuzco, acusándolo de haber participado en la rebelión de Gonzalo Pizarro.

Garcilaso se siente feliz de renovar sus lazos con Gonzalo Silvestre, un conquistador agotado por las campañas, que vive no lejos de allí, en el barrio de Las Posadas. Se conocen desde la lejana época de Perú en que Silvestre participó en la expedición de Hernando de Soto a Florida. A pesar de que los gustos y la instrucción de ambos son muy diferentes, en esta España que ya no corresponde a la que habían idealizado los sueños o los recuerdos lejanos los une un pasado común en el Nuevo Mundo.

Juana, la esclava blanca que el mestizo comprara algunos años antes a su amigo Silvestre, que se había lanzado a un modesto tráfico de esclavas circasianas, propuso servirles de beber. Ambos saborean un amontillado proveniente de las bodegas del "muy magnífico y reverendísimo señor"

Francisco de Góngora, capellán de S. M. en la catedral de Córdoba. El eclesiástico es el poderoso y rico cuñado de doña Luisa Ponce de León, viuda de Alonso de Vargas. Antes de su muerte éste había adoptado a su sobrino de las Indias. Garcilaso recibió así una herencia gracias a la cual puede vivir con cierto desahogo en la casa de Alonso de Vargas.

Montilla pertenece al señorío de los marqueses de Priego y condes de Feria, influyente rama del linaje de los Suárez de Figueroa, aliada a los Mendoza, a los Toledo y a los Fernández de Córdoba. Así, Garcilaso proviene de una línea menor de esta casa, pero los marqueses de Priego, grandes señores, le demuestran simpatía, aunque pasan por alto su ascendencia inca. Fuera de algunos ancianos de las Indias, ¿quién conoce la alcurnia de esta dinastía? La *Historia de las Indias* de López de Gómara, impresa en Zaragoza en 1552 y cuyos ejemplares fueron incautados al año siguiente, brinda una descripción sumaria y hasta inexacta de los incas, y el mestizo se deja convencer por las críticas de Gonzalo Silvestre, quien detesta al cronista. Por lo demás, ambos son terminantes: ¿qué podía saber Gómara de las cosas de "allá", donde nunca había estado? Sus ideas coinciden con la actitud de los miembros del concejo municipal de Cuzco, que ya se preparaban a redactar una memoria para protestar contra los cronistas embusteros.[1] Garcilaso sabe por experiencia que es inútil refutar los informes oficiales; ¿acaso no le habían dicho, cuando él se esforzaba por rehabilitar a su padre, "¿Cómo os atrevéis a poner en duda lo que han escrito los historiadores?"[2]

Ambos evocan los últimos acontecimientos, la súbita defección de las galeras berberiscas de Euldj Ali, el *beylerbey* de Argel; comentan la revuelta de los diez mil galeotes cristianos de las galeras turcas, que tal vez fuese decisiva en Lepanto. Tras unas copas de vino Garcilaso da noticias más íntimas; las cartas que le llegaron de Cuzco, especialmente las de Martín Bustincia, casado con su media hermana Ana Ruiz, le informaron de la muerte de su madre, doña Isabel Chimpu Ocllo, así como de la ejecución del último inca, Túpac Amaru.

Las noticias sobre los mestizos y las elites de Cuzco aún son demasiado vagas para que Garcilaso pueda comparar la suerte reservada por Toledo a sus compatriotas y la que aguarda a los moriscos. Igual que en Cuzco, las elites musulmanas de Granada fueron destruidas o dispersadas en la secuela de la Reconquista por los Reyes Católicos. Ya no queda gran cosa del brillo de las cortes musulmanas de Andalucía; han callado los poetas; los grandes médicos se han vuelto barberos o curanderos de pueblo; los sabios, perseguidos por la Inquisición, han emigrado, y la ciencia ya no es

[1] "Carta del Dr. Loarte al Presidente del Consejo de Indias", Cuzco, 24 de octubre de 1572, en Levillier (1924), t. VII, pp. 115-129. La memoria denuncia la falsa autoridad de los cronistas, que nunca han tomado parte en la Conquista pero que describen sus etapas sin interrogar a los últimos testigos de los hechos.

[2] Garcilaso de la Vega (1960c), libro V, cap. 23, pp. 359-360.

más que superstición.[3] Y sin embargo no se ha olvidado el brillo de la antigua civilización árabe-andaluza, y a los moros se les adjudica hasta el menor vestigio antiguo, sea romano o cartaginés; la imaginación popular les atribuye conocimientos astrológicos notables, y les reconoce superioridad técnica y científica. Pero es difícil conciliar el recuerdo de los caballeros musulmanes, idealizados por la literatura y las canciones, con el espectáculo de la gente humilde de Granada, vencida, empobrecida y abrumada.

El destino de los moriscos

Los moriscos habían sido bautizados de oficio poco después de la caída de Granada, en 1492. Esas conversiones suscitaron reacciones violentas, temporalmente superadas gracias a la diplomacia del virrey de Granada, don Iñigo López de Mendoza. Hacia mediados del siglo XVI aún vivían en España 300 mil moriscos. En su mayoría eran horticultores o artesanos, cuyos puestos o pequeños talleres se alineaban en el desorden de las callejuelas de Granada o de Valencia. Los que aceptaron convertirse lograron conservar su idioma y sus costumbres. Así ocurrió especialmente en Valencia, donde los señores los protegían.

El islam había sido abolido en Aragón y en Valencia en 1526, pero la aristocracia —que vivía del trabajo de los moriscos— toleraba sus desviaciones, tal como los encomenderos del Nuevo Mundo cerraban los ojos ante el paganismo de los indígenas. Antes de ser nombrado por Carlos V presidente de la Audiencia de Lima cuando la rebelión de Gonzalo Pizarro, Pedro de la Gasca había sido enviado a Valencia por el arzobispo de Toledo, don Juan Tavera, como juez del Tribunal de la Inquisición. El castellano había podido ver con sus propios ojos el recrudecimiento del islam en el reino de Valencia, así como el éxodo voluntario de muchos moriscos. de la Gasca temía la ruina de toda la zona si continuaba la emigración. El reino vivía bajo la amenaza de los turcos desde que Solimán *el Magnífico* había firmado un pacto con Francisco I, y De la Gasca temía una rebelión morisca; una esclava le había dicho que la flota del corsario iba a conquistar el reino y que les perdonaría la vida a los cristianos que se rindieran, a condición de que quedaran como vasallos del turco.[4] Ibiza y la costa de Levante sufrieron ataques, pero la defensa cristiana se sostu-

[3] Gallego y Burín y Gamir Sandoval (1968), pp. 111-116; el sínodo de Cádiz de 1554 hizo una lista de las fórmulas que los moriscos ocultaban enrollando las hojas en el interior de las cañas de los tejados, de las paredes o las puertas de la casa. Para no citar más que un ejemplo, en mayo de 1563 se celebró un auto de fe en Murcia, región en la cual era más pronunciado el mestizaje entre moriscos y cristianos viejos. El acusado, condenado a tres años de prisión, era Fernando de Aragón, el supuesto hijo del rey de Marruecos, quien declaró poseer un demonio familiar, "un familiar que se le aparecería en figura de un hombrecillo negro mediante ciertos sahumerios".

[4] Hampe (1989), pp. 277-294.

vo. La instrucción en la fe cristiana, ¿acabaría con esas resistencias y esas creencias? Fue en esta región donde, desde 1544, el duque de Gandía concibió el proyecto de fundar una escuela confiada a los jesuitas. Unos veinte años después apareció en Valencia la primera *Doctrina christiana* en árabe y en castellano.[5]

Mientras que los moriscos sufrían toda clase de vejaciones, los avances de la Reforma fuera de la península alimentaban el temor a una conjura. Los conversos de origen judío que por abrazar el cristianismo no habían sido expulsados en 1492 eran acusados de tramar maquinaciones abominables. Desde comienzos del siglo XV se habían desarrollado y precisado las ideas relativas a la limpieza de sangre. En lo sucesivo se creería que el judaísmo dejaba una huella imborrable en los cristianos nuevos, pues se trasmitía como una infección por medio de la sangre o de la leche materna: "mamado en la leche". Desde 1484, cuando se instaló la Inquisición, Torquemada hizo publicar en Sevilla las interdicciones que afectaban a los descendientes de los condenados por el Santo Oficio; ninguno de ellos podría ocupar ni poseer cargos ni funciones públicas.

La severidad de esas medidas se atenuó un poco durante el reinado de Carlos V. Sin embargo, la amenaza protestante reavivó las viejas obsesiones, y la represión de las minorías conversas dio un giro decisivo antes de la abdicación del emperador. A mediados del siglo XVI la Inquisición incluyó en el *Index* los libros considerados sediciosos y fomentó la delación. Todo ello tenía que afectar el destino de los moriscos. Mientras que antes se habían promovido los matrimonios entre cristianos nuevos y viejos —las parejas mixtas recibían tierras y exenciones de impuestos—, la aplicación de los estatutos de pureza de sangre obstaculizó la asimilación de los cristianos nuevos.[6] Tales principios confirmaban la comprobación del sínodo provincial de los obispos de Granada, reunido en 1554 en Guádix. Sesenta años después de la conversión forzosa no se había extirpado el islam.

En enero de 1567, mientras en Perú acababa de frustrarse la conjuración de los mestizos, Felipe II volvía a poner en vigor contra los descendientes de los moros un edicto de Carlos V, ya de cuarenta años de antigüedad, y que en realidad nunca se había aplicado. En lo sucesivo tendrían prohibido hablar, escribir y leer en su lengua, usar nombres musulmanes, celebrar la plegaria del viernes, vestirse según su costumbre, llevar las mujeres el velo o teñirse los cabellos con alheña, frecuentar los baños públicos o poseer esclavos negros. Además, se les exigían títulos de propiedad para demostrar sus derechos sobre las tierras que les habían pertenecido desde tiempos antiguos, por virtud del derecho consuetudinario.[7] Del otro lado

[5] Cardaillac (1979), pp. 44-45. En 1599, o sea en vísperas de la expulsión de los moriscos de España, el arzobispo de Valencia, Juan de Ribera, publicó el *Catecismo para instrucción de los nuevamente convertidos de moros*.

[6] Gallego y Rubín y Garnier Sandoval (1968), pp. 224-225.

[7] Caro Borja (1976), p. 54. El mismo autor, p. 80, citando a Núñez Muley, insiste en los efectos disgregadores del cambio de nombre.

del océano muchos antiguos señores de Perú compartían la misma suerte que los moriscos; privados de servidores, llevando nombres españoles que confundían las filiaciones y los grupos de parentesco, se veían obligados a adaptarse al derecho escrito para reclamar sus bienes. Desde hacía algunos años Diego Hilaquita, uno de los hijos del inca Atahualpa, se quejaba de la miseria en que se veía sumido.[8]

La manera de vivir de los moriscos se había vuelto sospechosa: el hecho de que les repugnara la carne de cerdo, la falta de mesas en sus casas, que les obligaba a comer a ras del suelo "como animales", la promiscuidad de sus barrios y la suciedad que se les atribuía, pese a su costumbre, igualmente reprobada, de darse baños.[9] Se les acusaba de violar las prohibiciones canónicas y de casarse con parientes cercanos, crítica tanto más injusta cuanto que tales prácticas eran comunes entre los cristianos. ¿No había celebrado Hernando Pizarro sus bodas con doña Francisca, su sobrina, en el castillo de La Mota, en Medina del Campo, donde había vivido encerrado más de veinte años? En el linaje de los Suárez de Figueroa, como en muchos otros, no eran raras esas uniones.

Durante años, aprovechando la relativa tolerancia que predominó durante el reinado de Carlos V, los moriscos habían logrado salvar de las hogueras de la Inquisición cierto número de libros, coranes y tratados filosóficos. Esos textos estaban evidentemente prohibidos, así como la lengua morisca; en muchos casos sus escritos estaban redactados en "aljamiado", es decir, en castellano trascrito en caracteres árabes. Las prohibiciones tocantes a la vestimenta afectaron particularmente a la población. Los notables moriscos que salieron a la defensa de su comunidad se esforzaban por hacer recordar a los españoles que los gitanos no habían sido inquietados por las autoridades, pues eran cristianos. Por lo demás, "cada nación, cada profesión y cada estado usa su manera de vestido, y todos son cristianos, y nosotros moros, porque vestimos a la morisca, como si trajésemos la ley en el vestido, y no en el corazón". ¿Qué decir de las mujeres, a quienes se impedía frecuentar los baños? "Veránlas en sus casas, tristes, sucias, enfermas, donde tenían la limpieza por contentamiento, por vestido, por sanidad."[10]

Los moriscos se movilizaban con la esperanza de que se abrogaran esas medidas discriminatorias. Temerosos de la deportación general de Granada —rumor que cada día se precisaba más—, en secreto se organizaron.[11] Su determinación era apoyada por esperanzas mesiánicas, que les había mantenido en alto el ánimo desde la caída de la Ciudad Roja, en 1492.[12] No ha-

[8] Oberem (1976a), p. 15. Sobre la supresión de los *yanaconas* que poseían los antiguos conquistadores véase Levillier (1924), t. VII, pp. 143-145.
[9] Documentos citados por Cardaillac (1979), p. 27.
[10] Diego Hurtado de Mendoza (1970), pp. 117-118.
[11] Vincent (1970), p. 214.
[12] Mármol Carvajal (1946), libro 2, cap. 1, p. 157: "Y confiados en unas ficciones vanas, llamadas jofores o pronósticos, sólo en ellas ponían su esperanza, porque les decían que habían de volver a ser moros y a su primer estado".

bían olvidado las palabras de uno de sus profetas —los cristianos los llamaban "dogmatizadores"—, que había logrado cierta notoriedad por el año de 1540. Aquel santo hombre se jactaba de conversar con los ángeles y los muertos. Para probarlo, mostraba un guijarro que, según él, había recibido del cielo. Al publicarse el edicto de expulsión muchos moriscos creyeron que, si se rebelaban, el moro Alfatimi, que se había perdido en la sierra combatiendo contra el rey don Jaime, acudiría en su ayuda montado en su caballo verde. En realidad, estaban convencidos de que no sólo recuperarían Granada sino todos los reinos que sus antepasados habían perdido en España. Tales creencias acercaban los moriscos a los judíos, exiliados del reino de Castilla en 1492.[13] Una esperanza similar iluminaba aún a los indios de Perú, que aguardaban el retorno del inca desde el ya lejano día de la ejecución de Atahualpa, en 1533.

Los moriscos —como los negros y los indios en el Nuevo Mundo— aprendían a manipular las instituciones cristianas en provecho propio. En su calidad de "cristianos nuevos" les estaba permitido agruparse en cofradías; éstas eran numerosas en Granada y correspondían a las diferentes corporaciones de los oficios. En el seno de esos grupos de ayuda mutua se estrechaban los nexos y se practicaban sin ningún riesgo los intercambios de información. Con el pretexto de hacer una colecta para el hospital de los leprosos, cuya creación habían exigido, dos hombres salieron de Granada para recorrer todo el reino. Era una ocasión inesperada de hacer un censo de los hombres en edad de combatir. Hacia el mes de abril de 1568 los moriscos enviaron emisarios a Argel y a Constantinopla. En junio del mismo año la severidad de la represión en Flandes no permitió augurar un resultado feliz a la creciente tensión entre las dos comunidades.

La fallida campaña de Garcilaso

Navidad de 1568. El plazo concedido por Felipe II a los moriscos expira al llegar el año nuevo. Aprovechando las fiestas cristianas, los moriscos deciden pasar a la acción, confiados en la ayuda de los turcos y del *beylerbey* de Argel. En una aldea de las Alpujarras el primer grupo de rebeldes escucha a don Francisco de Valor, descendiente, sin duda, de los califas omeyades:

> Excluidos de la vida y conservación de personas, mándannos que no hablemos nuestra lengua; y no entendemos la castellana: ¿en qué lengua habemos de co-

[13] Abraham Zacuto en Tlemcen, Isaac Abrabanel en Italia y Abraham ben Eliezer ha-Levi en Grecia habían sido los exégetas más célebres de esa época sombría. Sus profecías eran contemporáneas de las revueltas de los conversos de Herrera y de Sevilla, como también de los preparativos de partida de Cristóbal Colón para su último viaje en mayo de 1502; en Cardaillac (1979), pp. 61 y 73. Diego Hurtado de Mendoza menciona sus profecías, pp. 119-120. Para el mesianismo judío véase Attias (1992), pp. 47-48, así como los textos de Isaac Abrabanel. Sobre el profetismo de Cristóbal Colón, Gil (1989), I, pp. 214-215.

municar los conceptos, y pedir o dar las cosas, sin que no pueda estar el trato de los hombres? Aun a los animales no se vedan las voces humanas. ¿Quién quita que el hombre de lengua castellana no pueda tener la ley del Profeta y el de la lengua morisca la ley de Jesús?[14]

Explicando la manera en que podrían aprovechar las divisiones de los cristianos entre herejes y católicos, Valor pone en guardia a los rebeldes contra el proyecto que traman los cristianos: arrestarles a sus hijos para convertirlos en "enemigos de quienes los han engendrado y de las madres que los han parido". No se necesita más para incendiar la pólvora. Don Fernando de Valor es proclamado por los rebeldes rey de Granada y de Córdoba, con el nombre de Abén Humeya.

Los rebeldes cuentan con el apoyo de los *momfies*, esos salteadores que recorren las montañas organizados en bandas que acechan el desembarco de los corsarios turcos y berberiscos. Muchos de esos proscritos han huido al monte para escapar de la Inquisición. El lugarteniente de Abén Humeya, el negro Farax Aban Farax, intentó amotinar a los musulmanes de la ciudad de Granada, que no se dejaron arrastrar a la aventura por temor a la represión. El miedo a una nueva invasión musulmana penetra en todos los hogares cristianos de la península. El 3 de enero de 1569 don Iñigo López de Mendoza, nieto del vencedor de Granada, del mismo nombre, y tercer marqués de Mondéjar, es nombrado capitán general y pasa a la ofensiva. Diego Hurtado de Mendoza, hermano menor del primer virrey de la Nueva España, se apresta a observar con detenimiento el desarrollo de las operaciones, cuya crónica redactará él mismo. Este humanista, que habla de corrido griego, latín y árabe, es partidario, como sus sobrinos, de negociar con los moriscos.[15]

Acosados por las tropas reales de Mondéjar, los moriscos se lanzan contra los símbolos de la religión cristiana, de la que abjuran abiertamente. En la sierra de Granada martirizan a unos sacerdotes y saquean varias iglesias. Después de sangrientas represalias Mondéjar calcula que ha llegado el momento de negociar y que hay que solicitar el perdón real para los insurrectos. Pero casi nadie le sigue. Cediendo a las presiones, en marzo de 1569 Felipe II nombra general en jefe de la campaña a su propio hermano, el príncipe don Juan de Austria. El 13 de abril don Juan hace su entrada solemne en Granada, y el hijo de Mondéjar, vestido a la manera morisca al igual que sus doscientos caballeros, es el primero en salir a su encuentro.[16]

Las guerrillas moriscas se extienden por todo el macizo de Las Alpu-

[14] Diego Hurtado de Mendoza (1970), pp. 116-117, trascribe el discurso de Fernando de Valor.

[15] Sobre la decadencia de Mendoza después de la guerra de Alpujarras véase Nader (1986), pp. 228-231.

[16] Mármol Carvajal (1946), libro VI, cap. V.

jarras y amenazan seriamente Murcia y Valencia, burlando el impresionante dispositivo de artillería al mando del príncipe don Juan. Los cristianos destruyen ciertos lugares, pero los rebeldes huyen a la montaña, y se escabullen por las cañadas, para reaparecer más lejos. No hay un verdadero campo de batalla, sino focos de oposición dispersos por todo el territorio de Granada.

En el seno de la Cancillería se llevan a cabo interminables debates acerca del destino de los moriscos. Empieza a concretarse la idea de expulsarlos de Granada. El duque de Sessa propone deportar a todos los habitantes del barrio del Albaicín. Mondéjar se opone, temiendo los efectos de la despoblación en un reino tan próspero.[17] Además, los moriscos de la ciudad se niegan a ser asimilados a los rebeldes de la sierra y afirman su inocencia. Durante ese tiempo, del otro lado del Mediterráneo, en la próspera Argel, Euldj Ali concede el perdón a todos los delincuentes dispuestos a combatir en Granada.

A finales de año, don Juan de Austria decide lanzar la ofensiva general contra los rebeldes. El foco de sedición más importante no se halla en la sierra de Las Alpujarras sino al norte del reino de Granada, cerca de la frontera con Murcia, en La Galera. Este pueblo fortificado, construido sobre un promontorio rocoso cuya forma recuerda un navío, está defendido por tres mil hombres en armas, algunos mercenarios extranjeros y un puñado de turcos y de berberiscos.[18] Dejando al duque de Sessa la tarea de limpiar las montañas del sur, don Juan se prepara a emprender el asalto final contra La Galera. La artillería fustiga el promontorio y las tropas se lanzan por las brechas al grito de "¡Santiago!", sin aguardar las órdenes de don Juan, con la esperanza de apoderarse del botín. Al verse perdidos muchos moriscos optan por el suicidio, matando con sus propias manos a sus hijos para librarlos de la soldadesca cristiana. La población es exterminada, incendiadas las casas, saqueados o destruidos los bienes. Cuando todo se ha consumado se riega sal sobre la tierra maldita, dejándola estéril para siempre.

Felipe II se había instalado en Córdoba para seguir de cerca el desarrollo de la campaña de su medio hermano. Una vez reconquistada La Galera, a comienzos del mes de marzo de 1570, el rey ordena a don Alonso Fernández de Córdoba y Aguilar, marqués de Priego, que reúna un contingente de caballeros y de soldados de infantería para acudir al socorro de su "hermano bien amado". Al llamado del marqués de Priego, Garcilaso de la Vega sale de Montilla para dirigirse a Loja, a la cabeza de un escuadrón de caballería.[19] Es en vano; en efecto, hacia el 10 de abril, ya están en curso las negociacio-

[17] Diego Hurtado de Mendoza (1970), nota 293, p. 228; Mármol Carvajal (1946), libro II, capítulo XII: "Verdaderamente fué cosa determinada de arriba para desarraigar de aquella tierra la nación morisca".

[18] Pérez de Hita (1876), segunda parte, cap. 20, p. 654.

[19] Garcilaso de la Vega (1960c) libro II, cap. 37; Varner (1968), p. 243.

nes, pues ahora don Juan piensa otra cosa: ponerse al mando de la cruzada marítima contra los turcos proyectada por la Santa Alianza. Garcilaso regresa a su casa a comienzos del verano, provisto del título de "capitán".

Al empezar el mes de agosto vuelve Garcilaso a partir a la cabeza de una compañía reclutada por él en Córdoba, en Montilla y en Aguilar. Debe reunirse con don Luis Ponce de León, duque de Arcos, que ha recibido la misión de pacificar la región de Ronda. El mestizo permanece cerca de dos meses en la Sierra Bermeja, cortada por profundas gargantas que sólo pueden franquearse por medio de puentes de cuerda, similares a los de Perú. Otros aspectos de la campaña le recuerdan, asimismo, su país natal; es verdad que los insurrectos poseen arcabuces, pero en las operaciones de guerrilla, siguen siendo eficaces las armas tradicionales, como las hondas y las flechas envenenadas, similares a las azagayas de los anti.[20] El recuerdo de esas comarcas lejanas resurge a veces en la guerra contra los moriscos: el año anterior Diego de la Gasca, sobrino del presidente De la Gasca, fue muerto a traición de una puñalada.

Garcilaso tuvo pues su bautizo de fuego, aun si su campaña fue muy modesta comparada con la de sus antepasados paternos. Cuando don Juan de Austria entra por última vez en Granada, entre las aclamaciones del gentío, hace ya tiempo que Garcilaso de la Vega ha vuelto a Montilla, decidido a dedicarse a sus caballos y sus estudios. Ha aceptado ser padrino de varios recién nacidos de Córdoba; es una manera de entablar lazos con las familias locales que refuercen su prestigio.

El mestizo no se encuentra, pues, en Ronda a principios del mes de noviembre, cuando comienza la expulsión de los moriscos del reino de Granada. A los 20 mil deportados durante la campaña se añaden otros 50 mil, a los que se dispersa por toda Castilla. Al principio se lleva a las familias hacia los grandes centros del reino de Granada y de allí se las conduce a las diferentes ciudades de Castilla. En Córdoba la población las recibe favorablemente, pese a la elevada cifra de los deportados.[21] En otras partes las reacciones son diversas. Pero las terribles condiciones del éxodo, la improvisación, el frío precoz del invierno y una epidemia de tifo contribuyen a disminuir sensiblemente el número de los exiliados.

Tras los desplazamientos forzosos de 1570 las familias moriscas reciben autorización para trasladarse al interior de Castilla y reagruparse. Esta población flotante y difícil de controlar se instala de preferencia en las ciudades, en la cercanía de los mudéjares —musulmanes que vivían bajo la dominación cristiana—, que les inculcan el odio a los cristianos. Con el tiempo muchas familias volverán a Granada. De nuevo se las verá circular libremente por los barrios mudéjares, y se sospechará que urden oscuros designios.[22]

[20] Sobre los conspiradores, véase Caro Baroja (1976), p. 184; p. 196, sobre los puentes de cuerda. Hurtado de Mendoza (1970), pp. 152-153, describe las flechas emponzoñadas que aún se utilizaban en España en el siglo XVI.

[21] Vincent (1970), p. 224, dio la cifra de 4 278 personas.

[22] *Ibidem*, p. 240; Caro Baroja (1976), pp. 206-207.

VAGABUNDEOS ANDALUCES

Los ecos de la victoria de Lepanto fueron de corta duración. De hecho, la situación financiera de la Corona es tan crítica que, desde 1575, una nueva bancarrota ensombrece el reinado de Felipe II. La campaña de Flandes fue ruinosa y Felipe se endeudó con banqueros españoles, alemanes y genoveses, los Espinosa, los Curiel, los Fúcar, los Lomellini, a quienes pagará mediante asignaciones sobre los ingresos de la Corona. Del Nuevo Mundo llegan cargamentos de oro y de plata, pero no pueden llenar el déficit financiero. La Corona, obligada a adoptar medidas radicales, revoca las asignaciones, lo cual arruina a numerosos banqueros. En noviembre de 1576 en Flandes, en plena rebelión, las tropas, cansadas de esperar su soldada, saquean la ciudad de Amberes.

Muchos hidalgos, menesterosos y deshonrados, se valen de ardides para salvar las apariencias, jactándose de comer bien y limpiándose los dientes ostentosamente, cuando han pasado la jornada en ayunas. El hambre y las innumerables estratagemas se vuelven tema inagotable, que la literatura española explota de manera magistral. En 1554 muchos han reído con *El Lazarillo de Tormes*, relato picaresco atribuido a Diego Hurtado de Mendoza. El público quiere a ese héroe amoral que habla en primera persona y les juega malas pasadas a todos los que debería respetar. El éxito del *Lazarillo* exigía una continuación; la obra lleva esta vez la firma de un tal Luna. Los mendigos irrumpen en la literatura.

Los lectores no se habían equivocado: el *Lazarillo* es una novela sarcástica y realista, que refleja el reverso del gran siglo inaugurado por los Reyes Católicos. En aquella época los mendigos vagaban por el territorio, rodeaban, merodeaban, cazaban venados y también mataban, si a ello se veían obligados. La prostitución se reía de los fervores de las beatas, esas santas mujeres que trataban de amar a Dios con una pasión que a la Iglesia le parecía sospechosa; para la fiesta de Corpus Christi las rameras afluían a Sevilla, y ese día obtenían sus mejores ingresos. La Compañía de Jesús decidió encargarse de todos esos seres marginados que repoblarían Andalucía después de la dispersión de los moriscos por otras provincias. Pues esos recién llegados

> era cada uno de un lugar diferente y por el consiguiente, cada cual tenía sus diferentes costumbres, y sobre todo era una gente medio forajida y de mal vivir, gentes que no las habían podido sufrir en sus tierras, adonde habían nacido, matadores, facinerosos y de fieras e incultas costumbres.[23]

La "nueva Babilonia", como ahora se llamaba a Sevilla, se había desarrollado considerablemente gracias al tráfico marítimo del Nuevo Mundo.

[23] Pedro de León (1981), p. 104.

Populosa y trepidante, la ciudad también abrigaba entre sus maleantes hordas de mendigos, rateros, rufianes, gitanos, negros y mestizos de las lejanas Américas, prófugos, algunos de los cuales, según decíase, procedían de familias honorables, flamencos y alemanes cuyo catolicismo era superficial. Pues Sevilla también era el obligado lugar de paso de quienes se dirigían a las almadrabas, pesquerías del atún del estrecho de Gibraltar, frecuentadas por hombres y mujeres sin Dios ni ley que vivían, según los jesuitas, como los indios caribes. Los alguaciles no se atrevían a aventurarse por esos parajes.[24] No era necesario atravesar el Atlántico para huir de una España demasiado rígida. En sus propios confines se abrían espacios de libertad, y los sueños del Nuevo Mundo se disipaban a medida que los castellanos se enteraban de las desilusiones de los antiguos conquistadores que desmitificaban la opulencia equinoccial. Capas enteras de la sociedad se habían descristianizado, o bien estaban cristianizadas fuera de los marcos tradicionales de la Iglesia, como esas beatas y esos "alumbrados" que obsesionaban a los inquisidores. Alarmado por esos rumores, el pueblo a veces confundió a los jesuitas con esos iluminados.[25] La sodomía y la hechicería se imputaban a esa decadencia de la piedad, y regularmente morían en la hoguera hombres y mujeres acusados de haber cometido "el pecado nefando", practicado abortos o preparado filtros de amor que unían a los amantes hasta la muerte.

Esos rumores llegaban hasta los barrios más apacibles, como el de Montilla donde habían vivido las Camachas, temible familia de hechiceras que, con ayuda del demonio, habían trasformado en caballo al nieto ilegítimo del marqués de Priego. El inca Garcilaso de la Vega no dejaba de prestar oído a esas hablillas, y en su biblioteca el tratado de Ciruelo que denunciaba las idolatrías de los rústicos estaba al lado del libro del médico sevillano Nicolás Monardes sobre las virtudes de la piedra bezoar, y de *La Celestina,* la obra maestra de Rojas.[26]

Esplendores y miserias de Berbería

Las almadrabas del estrecho o los barrios bajos sevillanos no eran los únicos lugares en que se refugiaban quienes habían violado las prohibiciones. Bien lo sabían los jesuitas, que se agotaban en su tarea entre los vagabundos y otros malhechores dispuestos, a la primera ocasión, a huir a Berbería, del otro lado del mar. De una orilla a otra, los corsarios turcos y berberiscos hacían arriesgada la navegación.[27] A los asaltos en alta mar se

[24] *Ibidem,* pp. 68-69. El mismo autor, p. 102, establece un paralelismo entre las misiones a esos "necesitados" y las que la compañía mantenía en las Indias entre los nativos.

[25] *Ibidem,* pp. 50-51 y 128.

[26] Sobre las Camachas véase Varner (1968), p. 233, y también Miguel de Cervantes, *Coloquio de los perros.*

[27] B. y L. Bennassar (1989), pp. 206-208.

añadían las *razzias* en el litoral del Mediterráneo occidental, en el curso de las cuales los corsarios capturaban mujeres y niños para llevárselos al África del Norte. En los primeros años del siglo XVII las correrías de los berberiscos rebasaron el estrecho de Gibraltar e inquietaron a los navíos que regresaban de Brasil.[28]

Para contener el peligro musulmán España y Portugal habían intentado establecer fortines en África del Norte. Fernando el Católico había conquistado las plazas de Bujía y de Orán, en las costas de Berbería, sin lograr apoderarse de Argel. Don Juan de Austria tomó Túnez en 1573, pero al año siguiente los turcos recuperaron la ciudad, así como La Goleta. Trípoli se perdió en 1551, y Bujía fue tomada por los argelinos en 1555; no quedaban más que los presidios del Peñón de Vélez, Melilla, Orán y Mers el-Kebir. Esos enclaves cristianos eran muy costosos y difíciles de abastecer, pues resultaba cada vez más azaroso enfrentarse a los corsarios. Los soldados acantonados en esas ciudadelas sufrían hambre casi todo el tiempo. A su vez, lanzaban *razzias* para mejorar su situación y se pasaban a las filas enemigas, renegando de la fe cristiana, para escapar de sus acreedores.

Los presidios eran prácticamente lugares de deportación. El conquistador Cabeza de Vaca, relegado a Orán a su regreso de Paraguay en 1543, tuvo tiempo de meditar sobre la injusticia real. Asimismo Luis Colón, duque de Veragua, nieto de Cristóbal, el Almirante de la Mar Océano, que pasó allí diez años de exilio, de 1563 a 1573, purgando una pena por trigamia.[29] Es probable que allí encontrara, poco antes de su muerte, al mestizo peruano Cristóbal Maldonado, que seguía sosteniendo ser el esposo legítimo de Beatriz Clara Coya y pasó allí cuatro años antes de volver a su tierra natal en 1578. Garcilaso, recluido en su apacible Montilla, conocía los presidios a través de los *Diálogos de la guerra de Orán*, redactados por el capitán Baltasar de Morales, y cuya acción, supuestamente, se desarrollaba en Córdoba.[30]

No será inútil habernos explayado sobre Berbería como lo hemos hecho a propósito de los moriscos. Si la historia de los presidios ya prefigura la de las guarniciones que tachonarán las fronteras del imperio español ante los indios indómitos del norte de México o de Chile, el ejemplo de los renegados que elegían el bando islámico abjurando de su religión resulta igualmente instructivo. Muestra lo que podía significar para los cristianos y los europeos el paso de un mundo a otro, el cambio de fe y, sobre todo, de modo de vida, por lo general sin retorno posible. Lo que los españoles imponían

[28] Un texto de Ysidro de Valcáçar, fechado en 1608, hace un relato de la navegación berberisca hasta Brasil: "Se avían atrebido, no solo a llegar al Estrecho, qualo y mas Pasarle; oy día son tan señores del que no pasa navío que no lo cautiven, y de todas las costas de Africa y Hespaña, Galicia, Portogal y Asturias y llegan a las de Brasil. Pues de todas estas partes rescatamos cautivos, cautivados por ellos en todas estas cosas", documento citado por Bunes Ibarra (1989), p. 179; Braudel (1985), t. II, pp. 134, 203.

[29] *Ibidem*, t. II, p. 187.

[30] Durand (1948), p. 246. El *Diálogo de las guerras de Orán* del capitán Baltasar de Morales fue impreso en Córdoba en 1593.

en América a millones de indios se lo imponían a veces a sí mismos, mostrando en Berbería unas facultades de adaptación que les veremos aplicar en Brasil y en Nuevo México, frente a todas las sociedades indias aún lo bastante fuertes para poder absorber a los intrusos.

El número de los renegados se elevaba a varios miles: apóstatas, "ni moros ni cristianos", gente que llevaba una "doble vida", siempre dispuestos a traicionar y cuyo ejemplo causaba a la vez repugnancia y fascinación. Se sabía que eran inteligentes, y se les temía. Uno de ellos, el célebre Euldj Alí, había modernizado la flota turca reforzando la artillería, a la manera de los cristianos. Esos trásfugas lograban a veces un notable ascenso social.[31] La excepcional carrera de Khayreddin Barbarroja y de Euldj Alí podía tentar a más de un cristiano miserable. Ocurría asimismo lo opuesto: musulmanes que abandonaban su país para pasarse al bando de la cristiandad. El ejemplo más célebre fue sin duda el de El-Hassan ben Mohammed el-Wassan ez-Zayyati, nacido en Granada hacia 1490 y que emigró con sus padres a Fez poco después de caer la ciudad. El niño realizó sus estudios en esta próspera ciudad y llegó a funcionario del sultán. Tenía sólo 17 años cuando acompañó a su tío, embajador del sultán de Fez, a Timbuctú. En 1517 este hábil diplomático fue en peregrinación a La Meca; en el camino de regreso fue capturado en Djerba por un corsario siciliano y llevado a Italia, donde se lo ofrecieron al papa León X. El sumo pontífice hizo que le dieran instrucción cristiana durante un año en el castillo de San Ángel. Bautizado por mano del propio papa en enero de 1560 con el nombre de Johannes Leo Médicis —más conocido como León Africano—, enseño árabe en Bolonia y redactó una *Descripción del África,* notable por la riqueza de sus informaciones.

La ciencia de León Africano había dado a conocer a la cristiandad el mundo fabuloso y cosmopolita que se extendía a las puertas de España y de Italia. Fez, donde se habían refugiado numerosos judíos después de la expulsión de 1492, ciertamente ofrecía más atractivos que la remota América. Pero en la segunda parte del siglo XVI el brillo de Argel opacaba al de la metrópoli marroquí. Verdadera Babel, allí se encontraban reunidas todas las naciones del mundo. Además de españoles, de portugueses y de italianos —los más numerosos— veíanse allí

> renegados, moscovitas, valaches, búlgaros, polacos, húngaros, checos, alemanes, daneses, noruegos, escoceses, ingleses, irlandeses, flamencos, borgoñones, franceses, navarros, aragoneses, mallorquinos, sardos, corsos, sicilianos, calabreses, napolitanos, eslavones, albaneses, bosnios, griegos, cretenses, chipriotas, sirios, egipcios, y aún abeixinos del Preste Juan i Indios de las Indias de Portugal, del Brasil y de la Nueva España.[32]

[31] Bunes Ibarra (1989), pp. 193-198.

[32] Haedo (1612), f. 8. Sobre las dificultades de conocer las proporciones de esas distintas naciones véase B. y L. Bennassar (1989), pp. 147-201, que hablan, con razón, de una historia

Algunos renegados intentaban volver a su país de origen aprovechando la guerra —como ocurrió en Lepanto— o dándose a la fuga. Esos retornos no carecían de riesgos, pues la Inquisición sometía a los arrepentidos a unos interrogatorios que a menudo terminaban en proceso. Otros preferían la vida en Berbería, y no regresaban a tierra de cristianos.[33] Los renegados, hombres de frontera, dominaban varias lenguas pero hablaban sobre todo una *lingua franca* mezcla de italiano, de español y de portugués, una lengua criolla incomprensible para los oídos no habituados a ella.[34]

Durante el decenio de 1570 un cura originario de Toledo, Sebastián Herrera, pasó con armas y un caballo al África del Norte para combatir a los moros. La vida de ese sacerdote, al que la Inquisición detendría más adelante en Lima, está hecha a la imagen del crisol berberisco: capturado por los musulmanes, en prisión se enamoró de una bella argelina, quien lo convenció de renegar de su fe. Luego, conquistado por la libertad del placer, amó a una judía (inclinación natural en un hombre que después confesó, interrogado por los inquisidores, que provenía de una familia de conversos, muchos de los cuales habían perecido en la hoguera). Pero esos hechos sólo se supieron después de su arresto en Perú: el sacerdote renegado y doblemente apóstata había sido denunciado por celebrar en su parroquia de La Plata misas en memoria de los incas infieles.[35]

La vida novelesca de Sebastián Herrera le habría encantado a otro cautivo que permaneció cinco años en las cárceles de Argel, entre 1575 y 1580, fecha en la cual fue rescatado por los padres trinitarios. Este ex combatiente de Lepanto, donde perdió el uso de la mano izquierda, se llamaba Miguel de Cervantes. De regreso a España escribió uno de los mejores testimonios sobre las condiciones del cautiverio. Los sufrimientos soportados en las cárceles iban curiosamente acompañados por momentos de libertad, que favorecían las intrigas amorosas y las amistades, pues los cristianos, pese a la firmeza de su determinación, se dejaban arrastrar por las fiestas del Ramadán y celebraban bailes de máscaras y juegos de destreza, representaciones de títeres y actos de malabarismo que divertían a moros y turcos.[36] Les permitían celebrar la misa, mientras que en la misma época los moriscos de España eran perseguidos por haberse negado a comer carne de cerdo: "y aún otra cosa, si adviertes, que es de más admiración / y es que estos perros sin fe / nos dejen, como se ve / guardar nuestra religión. / Que digamos nuestra misa / nos dejan, aunque en secreto".[37]

europea de Argel. Los marinos del norte llegan a Argel con sus veleros a partir de 1580. Los berberiscos aprovechan esos contactos para mejorar su flota y asimilar las innovaciones de los europeos.

[33] Bennassar (1989).

[34] Haedo (1612), f. 24.

[35] AHN, Madrid, Inquisición, vol. 1027, ff. 127-128.

[36] Haedo (1612), f. 31.

[37] Miguel de Cervantes, *Los baños de Argel*, versos 2071-2075, obra de teatro escrita hacia 1582, luego retocada; el relato del cautivo se inserta en *Don Quijote*.

Los cristianos no renunciaban a la idea de expulsar a los moros de África del Norte: Sebastián, el joven rey de Portugal, nieto de Juan III, ardía en deseos de lanzar una cruzada contra ellos. Pese a los llamados a la prudencia de su tío Felipe II, Sebastián se alió con Muhammad al-Mutawakkil, quien desde 1574 usurpaba el trono de Marruecos, único reino de África del Norte que se había librado de la conquista turca. El heredero legítimo, Moulay Abd-al-Malik, hermano del difunto sultán y tío de Al-Mutawakkil, que había partido rumbo a Estambul con objeto de pedir ayuda, luchó con los turcos en el sitio de Túnez contra los españoles y luego volvió a Marruecos, donde se hizo aclamar en Fez y en Marrakech. Pero Moulay Abd-al-Malik desconfiaba de los turcos y se volvió en busca de ayuda hacia Felipe II. Por su parte, Al-Mutawakkil solicitó el apoyo de Portugal. Pese a la reticencia de Felipe II, Sebastián partió en su cruzada. Bajo el tórrido sol de África los tres reyes —Sebastián, Al-Mutawakkil y Moulay Abd-al-Malik— se enfrentaron en Alcazarquivir el 4 de agosto de 1578. Los tres perecieron en la batalla, que terminó con la resonante derrota de Portugal. En 1580 España se anexó el reino lusitano, pues el trono portugués estaba vacante. Pocos años después, en 1591, los ejércitos marroquíes de Almanzor invadieron Sudán y conquistaron el imperio Songhay, quedando como amos, en adelante, del comercio transahariano de sal gema y oro.

La noticia del desastre de Alcazarquivir cundió por toda la península. Se decía que Sebastián había muerto, pero nadie había visto su cadáver. ¿Cómo reconocer al soberano entre los despojos ensangrentados y cubiertos de polvo recogidos del campo de batalla? Se propagó el rumor de la salvación milagrosa de Sebastián, y se empezó a decir que un día volvería el rey a recuperar su trono.

Garcilaso, que amaba Portugal, seguía de cerca esos acontecimientos. Tanto más cuanto que ciertas hablillas atribuían la victoria a las maniobras de Solimán del Pozo, un renegado de Córdoba, y mestizo, por añadidura —su madre era morisca—, que era el favorito de Moulay.[38] Hasta es probable que el inca don Carlos Titu Amaru, pariente de Túpac Amaru que había llegado a España con Sarmiento de Gamboa y pasado a África para "cumplir con su deber" en las filas de los cristianos, le hubiese dado su propia versión de los hechos.[39]

El inca de Montilla

Desde que Garcilaso volvió de su campaña militar contra los moriscos, que le valió un modesto renombre y que, sobre todo, lo dejó cubierto de deudas, ya no salía de su casa más que para dar largos paseos a caballo. Las armas casi no le tentaban ya, y se volvió hacia las letras, complemento natural del ideal caballeresco de la época. Su familia paterna contaba con va-

[38] Caro Baroja (1976), p. 159.
[39] AGI, Lima, vol. 1, f. 44, *ca.* 1582.

rios poetas de talento, el más célebre de los cuales, su primo y homónimo, Garcilaso de la Vega *el Toledano*, había renovado la versificación castellana. El inca se hundió en la lectura de las *Lecciones de Job* de Garci Sánchez de Badajoz, pariente lejano suyo que había enloquecido de amor, a quien él consideraba el "fénix de los poetas". La Inquisición había expurgado el texto de sus cantos eróticos y profanos que, de todos modos, se podían leer en latín. El inca los había aprendido pensando en restituirlos algún día al castellano.[40]

En su juventud le habían gustado a Garcilaso las novelas de caballerías y había devorado el *Amadís*. Luego le sedujo más el rigor de Pedro de Mejía, el cronista de Carlos V. Si le encantaba el Ariosto, más exaltantes le parecían los relatos fabulosos de su amigo Gonzalo Silvestre, que le dieron la idea de escribir una historia verdadera del Nuevo Mundo. El renombre de Alonso de Ercilla llegó hasta Montilla. Ese conquistador había participado en la campaña de Chile a las órdenes de don García Hurtado de Mendoza, hijo del marqués de Cañete y virrey de Perú. En 1569 Ercilla había publicado una larga epopeya en verso, *La Araucana*, cuyos verdaderos héroes eran los indios mapuches; la muerta heroica del noble Caupolicán y los ejemplos de valor de esos indios indómitos conmovieron a Garcilaso, pero lamentó que tales verdades estuviesen escritas en verso, lo que las hacía menos creíbles a sus ojos.[41] También le interesaban obras científicas y filosóficas. La gramática de Nebrija, que apareció en 1492, era uno de sus textos favoritos. Nebrija también había publicado, en 1505, una *Apología* en la que sostenía la importancia de saber hebreo como vía de acceso a los textos bíblicos. Años más adelante, en 1561, fray Luis de León propuso un método de exégesis del *Cantar de los cantares* fundado sobre el original hebreo, lo que le llevó a corregir la Biblia de los Setenta. La Iglesia reaccionó prohibiendo la obra, pero en los medios cultivados, incluso en Perú, circularon copias acompañadas de comentarios; la traducción literal del hebreo los hacía indispensables. En 1572 el Santo Oficio ordenó detener a fray Luis de León e instruyó proceso contra ese "descendiente de generación de judíos". Acusado de herejía, fray Luis fue dejado en libertad cuatro años después.[42] La crítica filológica y el retorno al texto original hacían flotar una amenaza sobre los dogmas que la Reforma protestante ponía en tela de juicio.

A comienzos del decenio de 1580 Garcilaso tuvo un hijo de Beatriz de Vega, sirvienta de la casa de Vargas. Él no reconoció al niño pero lo hizo bautizar con el nombre de Diego, equivalente de Santiago, nombre prohibido en Perú porque los indios lo empleaban para designar, so capa de la fe cristiana, a su divinidad del trueno. Beatriz y el niño vivieron al lado de

[40] Varner (1968), pp. 274-276.

[41] Garcilaso de la Vega (1960c), libro VIII, cap. 13, pp. 160-161: "Que fuera mejor escribirlas en prosa, porque fuera historia y no poesía, y se las diera más crédito".

[42] *Ibidem*, p. 33. Fray Luis de León fue liberado en 1576 pero otros dos filólogos, Martínez y Grajal, perecieron en las mazmorras de la Inquisición.

Garcilaso hasta su muerte: éste había pasado por alto los consejos de los jesuitas empeñados en casar a las parejas de concubinos formadas por hidalgos y esclava, "porque se sabía pertinentemente que en Castilla los hijos heredaban la nobleza de sus padres".[43] A la muerte de Luisa Ponce, en 1586, Garcilaso quedó como amo de la casa de don Alonso de Vargas. Dos años después su parienta María Leonor se casó y las rentas anuales que ella había heredado de su madre adoptiva pasaron a su hermano Luis de Góngora, quien las compartió con Garcilaso.[44]

Por esa época Garcilaso se enteró de que en Sevilla habían nombrado a un comisario con objeto de que vigilara las provisiones de trigo y de aceite destinadas a la Armada Invencible, que se aprestaba a partir rumbo a Inglaterra. Este funcionario era nada menos que Miguel de Cervantes, quien acababa de publicar *La Galatea,* novela que seguía la tradición pastoral inspirada en la filosofía neoplatónica de León Hebreo. Cervantes se encontraba en Écija, en el corazón mismo de las tierras trigueras de Andalucía, donde el inca tenía algunos bienes.[45] Como funcionario escrupuloso, el comisario se dedicó a hacer cumplir las órdenes. ¿Le negaban trigo? Entonces lo confiscaba de las granjas de los ricos terratenientes. Éstos se defendieron y lograron hacerle excomulgar, primero por el vicario general de Sevilla, y luego por el vicario de Córdoba. En Montilla el cabildo se conmovió ante la llegada del abastecedor de las tropas, y los notables —entre ellos Garcilaso—, dirigieron al rey una petición para prohibir que Cervantes entrara en la ciudad, pero el documento —que probablemente fue retenido por el marqués de Priego— no parece haber llegado a manos del monarca. El escándalo del trigo concluyó con la noticia del desastre de la Armada Invencible. Tal vez Garcilaso se sintiese tentado, por última vez, por las armas. En realidad, en las listas de los infantes mandados por Agustín Mejía aparece el nombre de un capitán Garcilaso de la Vega, pero el mestizo no dejó ningún testimonio de lo que no fue más que una lamentable derrota.

Los inmigrados del Nuevo Mundo

Garcilaso se mantuvo fiel a sus amigos de Cuzco, que le escribían regularmente. La proximidad de Sevilla, donde desembarcaban los navíos provenientes del Nuevo Mundo, le permitía mantenerse informado de lo que ocurría "allá", y el Cristo de Zacatecas, que dominaba la iglesia parroquial de Santiago de Montillá, le recordaba cada día las tierras americanas. En 1580 Juan Arias Maldonado fue a verlo con su esposa. Después de haber cumplido su condena de destierro por una conjura abortada, el mestizo se disponía a retornar a Perú. El inca le prestó telas de seda, tafetán y paños

[43] Pedro de León (1981), pp. 110-111.
[44] Varner (1968), pp. 288-289.
[45] Canavaggio (1986), pp. 157-209.

pero, dos años después, se enteró de que Juan Arias seguía en Sevilla, y entonces le reclamó, acremente, la suma de 500 ducados.

Desgarrado entre dos culturas, heredero de dos tradiciones señoriales, Garcilaso se dedicó a reivindicar con orgullo su identidad mestiza. No era poca cosa en un mundo que se preocupaba poco por los mestizos de las Indias, sin duda porque éstos escaseaban en la península. La literatura española de finales del siglo XVI, tan rica en descripciones de las costumbres populares o las de los moriscos, no tiene mayor interés en las mezclas de sangre americanas.

En cambio, los españoles de las Indias que después de hacer fortuna habían vuelto a España se convertían en temas de comedia y de novela. Algunos se habían enriquecido haciendo negocios. Desde Sevilla hacían fructificar sus capitales en el tráfico de esclavos, las pesquerías de perlas de Cubagua y las minas de México y de Potosí. Esas poderosas familias, entre las que se contaban numerosos conversos, desempeñaban un papel determinante en el desarrollo de las redes mercantiles tejidas entre España, África Occidental y América.[46] Otros, salidos de las filas de los conquistadores de la primera época, eran de opulencia reciente. Sus títulos de nobleza disimulaban mal la oscuridad de sus orígenes; se habían casado con herederas indígenas y recibían unas rentas apreciables. Este dinero lo invertían en la construcción de palacios y casonas ostentosas, en las cuales moraban numerosos criados y esclavos negros. A la muerte de sus amos muchos de esos africanos de América compraban su libertad y retornaban al Nuevo Mundo, donde languidecían.[47]

Uno de los nuevos ricos más poderosos era Hernando Pizarro. Después de más de veinte años de reclusión en el castillo de La Mota, en Medina del Campo, Extremadura, se había instalado a comienzos del decenio de 1560 con su sobrina y esposa doña Francisca en La Zarza y en Trujillo, donde había mandado edificar un magnífico palacio. Su retrato adornaba la fachada, al lado de los bustos de su esposa, de su hermano Francisco Pizarro, "el señor gobernador", y de doña Inés Yupanqui; por encima de ellos, la cabeza de Atahualpa, rodeada de indios encadenados, exponía a los ojos de toda la ciudad la gloria del linaje. La ciudad extremeña, encerrada entre sus muros, debió parecerle sofocante a doña Francisca —acostumbrada a los grandes espacios de Lima—, quien vivía rodeada de servidores indios.

Aunque Hernando Pizarro era hábil administrador, la justicia le confiscó una parte de sus bienes en 1566, y él entabló un largo proceso para que se le devolviera su patrimonio. De doña Francisca tuvo tres hijos, uno de los cuales, Francisco, se casó en 1586 con la rica Estefanía Orellana y Tapia; tuvo además una hija de doña Isabel Mercado, su concubina de La

[46] Pike (1972), pp. 103-122.
[47] Pike (1967), pp. 358, 359.

Mota, que también se casó dentro del mismo linaje.[48] El último sobreviviente de los Pizarro falleció en 1580, casi octogenario. Una vez viuda, la mestiza doña Francisca, la más rica encomendera de Perú, se casó en 1581 con Pedro Arias Dávila Portocarrero, hermano de su cuñada, Francisca Sarmiento. Con esas alianzas los linajes de Pizarro se esforzaban por no desperdigar su patrimonio. En la región también vivía otra hija de doña Inés Yupanqui, Isabel Ampuero Yupanqui, quien se casó en Santo Domingo de la Calzada; una de sus hijas, Inés, casó en 1579 con un extremeño, don Diego Mesía del Prado.[49] Una rama de los incas había formado, así, un linaje en Trujillo, mientras que Cáceres recibía a los descendientes del gran Moctezuma. Don Juan Cano Moctezuma, hijo del conquistador Juan Cano y Saavedra y de Isabel Tecuichpotzin, heredera de Moctezuma, mandó construir en el centro de la escarpada ciudad una morada impresionante, que su hijo decoró con frescos mexicanos pintados en estilo italianizante.[50]

Otros descendientes de príncipes americanos, menos previsores o menos afortunados, sufrían en España la miseria y el deshonor. Don Alonso Atahualpa, cuyo padre ayudara a los españoles a pacificar la provincia de Quito,[51] había ido a España a reclamar sus rentas. Tuvo que frecuentar las mismas antesalas que Garcilaso, cuando éste intentó rehabilitar la memoria de su padre, y con el mismo fracaso. La afición al juego y a la bebida causó la decadencia de este inca, que había adoptado el idioma y los modales de los españoles. Sus rentas desaparecieron en poco tiempo. Una vez insolvente fue arrojado a la prisión de Madrid, donde murió en 1589. Los gastos de su entierro se descontaron de los bienes de su padre, don Francisco Auqui. Don Alonso dejó varios hijos naturales en Quito y una hija mestiza en Sevilla.[52]

El traductor de León Hebreo

Garcilaso se identificó con los conversos, desgarrados como él entre dos tradiciones opuestas y privados de testimonios escritos de su tradición. La nueva generación de esos judíos marranos, reducida a la clandestinidad, ya no tenía libros, y sus conocimientos religiosos dependían de la trasmisión oral.[53] Garcilaso se interrogaba sobre las fallas de su memoria, pues a menudo se le escapaban los términos quechuas; buscando respuesta a sus propias lagunas consultaba al cronista de Carlos V, Pero de Mejía, quien

[48] Altman (1989), p. 162. La novia era hija de Hernando de Orellana y bisnieta de Juan Pizarro y Orellana; recibió de su madre una dote de cinco mil ducados.
[49] Rostworoswski (1989), p. 53.
[50] Altman (1989), pp. 56, 142 y 253.
[51] Estupiñán-Freyle (1988), p. 37.
[52] Oberem (1976a) pp. 97 y ss.; *Relaciones geográficas* (1965), t. III, apéndice IV, pp. 95-114.
[53] C. Roth (1990), pp. 135-140. Bennassar (1979), pp. 285-287; en 1554 sólo el Consejo real puede emitir licencias de impresión.

también había escrito tratados sobre las enfermedades de la memoria, así como al médico Juan Huarte de San Juan, autor del *Examen de ingenios*.[54]

El ejemplo de los conversos, más que el de los moriscos y de los renegados, le ayudó a pensar sobre su vida. Pero, ¿cómo conciliar la infamia de su condición con el brillo de su inteligencia? La infamia era patente: aquellos a quienes la Inquisición condenaba se veían obligados a llevar la túnica amarilla con una cruz roja; en caso de sentencia de muerte, la túnica era negra. La costumbre exigía además que los hábitos, con el nombre de su propietario —los sanbenitos— quedasen luego suspendidos en el interior de la iglesia parroquial para que no se borrara jamás "el recuerdo de la apostasía".[55]

A pesar de este ostracismo, Garcilaso hallaba en autores judíos o conversos una fuente de inspiración. A los trabajos filológicos de Nebrija y de fray Luis de León, que estimulaban su deseo de "traducir" de manera verídica la historia de los incas, se sumaban las consideraciones de Luis Vives sobre el lenguaje. Con Flavio José, el judío romanizado que le había revelado a Filón de Alejandría,[56] sentía una afinidad de tipo existencial. Pero sin duda el que más le atrajo fue León Hebreo, filósofo y médico judío de origen español, hijo de Isaac Abrabanel, consejero de los Reyes Católicos antes de la expulsión. León Hebreo había salido de Portugal para exiliarse nuevamente en Italia. Sus *Diálogos de amor,* publicados en 1534 en versión italiana, se entroncaban en la tradición neoplatónica que Marsilio Ficino había reanimado durante el Renacimiento.

Los *Diálogos de amor* de León Hebreo habían obtenido un éxito enorme. Cervantes se había inspirado en ellos para *La Galatea,* retomando el tema pastoral que oponía la perfección y la pureza de los pastores a la codicia y la inmoralidad de los habitantes de las ciudades. Fueron traducidos al español en 1568 y en 1582, en versiones expurgadas por la Inquisición.[57] El inca Garcilaso decidió traducirlos a su vez, inclinándose por la versión italiana. Trabajó en ellos con gran ardor. Su interés no era gratuito. Nacido en la ciudad de Alejandría, encrucijada de Grecia y Egipto, punto de reunión de las filosofías y de las culturas, el neoplatonismo concretaba la fusión de formas de pensamiento separadas o juzgadas irreconciliables. León Hebreo ofrecía así a Garcilaso una clave intelectual que le permitiera superar la dualidad de su ser e interpretar su propio pasado por medio de las categorías universales del amor y de la alegoría.

Tras años de trabajo la traducción española de los *Diálogos* apareció en 1590. Dos años después el libro fue puesto en el *Index* por la Inquisición, que juzgó la obra demasiado compleja para difundirla en lengua romance. No era simplemente la traducción cuidadosa de una obra filosófica. Garcilaso explicó sus motivos en el prefacio que dedicó a Felipe II; además

[54] Granjel (1953).

[55] Utilizamos aquí la expresión de Bennassar (1979).

[56] Durand (1948), pp. 239-246.

[57] Canavaggio (1986), p. 80. La primera traducción de los *Diálogos* fue hecha en Francia por Pontus de Tyard, poeta de la Pléyade, y publicada en Lyon en 1551.

de la excelencia de su autor, había emprendido la traducción de sus *Diálogos* para rendirle al rey una especie de tributo en nombre de sus vasallos del Nuevo Mundo, especialmente de los incas de la ilustre ciudad de Cuzco. Le recordaba al soberano que él había peleado en la guerra de Granada a las órdenes de don Juan de Austria, y afirmaba su identidad mestiza.[58] Este prefacio representaba un desafío a todos los que denunciaban la incapacidad de los mestizos, fuesen españoles o indios, como el cronista peruano Guamán Poma de Ayala, para quien, por la misma época, los mestizos constituían una "raza maldita" que había que exiliar a las ciudades o a los confines de Chile.[59]

El historiador de la Florida y de los Andes

Garcilaso se sentía envejecer. Decidió vender la casa de Montilla para instalarse en Córdoba, donde residían el humanista Ambrosio de Morales, con el cual le unía una buena amistad, el jesuita Jerónimo del Prado y el agustino Sánchez de Herrera. Recibió las órdenes menores en 1597. Gonzalo Silvestre falleció en 1598, el mismo año en que murió Felipe II. Pocos años después, en 1605, Garcilaso fue nombrado mayordomo del Hospital de la Concepción.

Ese mismo año apareció por fin en Lisboa su relato de la conquista de la Florida por Hernando de Soto, *La Florida del inca*. Él no había vivido los hechos que relataba, pero se remitía a la experiencia de Gonzalo Silvestre, cuyos relatos salvó del olvido. La obra, escrita en una prosa elegante, era el recuerdo de un fracaso. Garcilaso defendía allí la Conquista, mientras alababa también el valor y el espíritu caballeresco de los indios, como antes que él lo había hecho Ercilla en *La Araucana*. Pero, empleando vocablos quechuas para describir las costumbres de los nativos de la Florida, Garcilaso insistía en la unidad de los pueblos americanos. Por su parte, los conquistadores españoles se volvían hijos del Sol, gracias a una traposición inspirada en León Hebreo.[60]

Sus contemporáneos disfrutaron los encantos del libro, pero juzgaron que los indios estaban excesivamente idealizados. Garcilaso se defendió

[58] Garcilaso de la Vega (1960a), pp. 7-9.

[59] Poma de Ayala (1980), p. 511: "Los dichos criollos que se crían con la leche de las yndias o de negras o los dichos mestizos, mulatos, son brabos y soberbios, haraganes, mentirosos, jugadores, avarientos, de poca caridad, miserables, tranposos, enemigos de los pobres yndios y de españoles [. . .] los dichos criollos son peores que mestizos y mulatos y negros y los dichos mestizos son mas peores para con sus tíos y tías, madres, ermanos ermanas carnales y parientes yndios".

[60] Garcilaso (1986), 2a. parte, libro 1, cap. 21, p. 172. Garcilaso atribuye al cacique Vitachuco las siguientes frases concernientes a los españoles: "Loáislos mucho de hombres virtuosos que a nadie hacen mal ni daño y que son muy valientes e hijos del sol [. . .] si fuérades hombres de buen juicio, viérades que su misma vida y obras muestran ser hijos del diablo y no del Sol y Luna, nuestro dioses".

alegando la autoridad del jesuita Acosta para justificar el carácter virtuoso de los indígenas, y la de su maestro Pedro de Mejía, quien le había quitado la pasión juvenil por las novelas de caballerías. Las aventuras extraordinarias que narraba no eran ficciones, sino hechos verídicos. Hernando de Soto y los conquistadores sustituían así a Amadís y a Tirant lo Blanch. ¿Sería casualidad que en el año de la publicación de *La Florida* Miguel de Cervantes diera a la luz la primera parte de *Don Quijote*, libro que, de otra manera, era también redoble póstumo por los caballeros andantes?

Garcilaso, convertido en hombre de letras, encaró su gran proyecto, que venía madurando desde hacía años: el de escribir la historia de Perú en dos partes, consagrada una de ellas, los *Comentarios reales*, a los incas, y a los conquistadores la otra, la *Historia del Perú*. Había reunido sus recuerdos compulsándolos con las fuentes disponibles: Bartolomé de Las Casas, López de Gómara y Cieza de León. Un jesuita que enseñaba teología en Córdoba le había entregado los dispersos papeles redactados en latín por el mestizo Blas Valera, que se salvaron del saqueo de Cádiz en 1596. Garcilaso sostuvo su memoria vacilante con esos escritos, de los que trascribió largos fragmentos.[61]

Esas crónicas dedicadas a la Conquista de América respondían a una orientación nueva. El testimonio directo era, a partir de entonces, criterio indispensable. Los descubrimientos de los navegantes y de los conquistadores refutaban las frases de los antiguos, y todo buen testigo debía detentar la verdad histórica. Esta actitud era también la de Garcilaso, pues sus orígenes lo autorizaban mejor que a nadie para hablar en nombre de los incas. A fin de reforzar sus argumentos, Garcilaso declaraba que había mamado sus conocimientos "en la leche materna". Esta confesión lo colocaba en posición sospechosa, pues la fórmula evocaba, inevitablemente, la situación de los conversos y moriscos. Garcilaso no reivindicaba una originalidad propiamente dicha, sino una palabra auténtica.[62] Con base en el método filosófico que había aprendido en Nebrija y en Luis de León, ambicionaba restituir el "texto original" de la historia de los incas. Ahora bien —doble paradoja— ese "texto" descansaba únicamente sobre una tradición oral en quechua, y esta lengua se había desvanecido de su memoria, como él mismo lo confesaba. Al atribuírsela, le asignaba una importancia análoga a la que los exégetas de la Biblia concedían al hebreo.

Al correr de la pluma, Garcilaso trasforma a los incas en un pueblo equivalente a los cristianos. Las diferencias entre peruanos y españoles dimanaban de sus respectivos modos de vida y educación. Pero ambos se asemejan porque el paganismo de los incas, moralmente ejemplar, tiende al

[61] Blas Valera era hijo de una india de Chachapoyas; célebre por su conocimiento de la lengua quechua, en 1570 ingresó a la Compañía de Jesús en Lima.

[62] Garcilaso de la Vega (1960b), libro II, cap. X, p. 69: "No decimos cosas nuevas sino como indio natural de quella tierra ampliamos y extendemos con la propia relación la que los historiadores españoles, como extranjeros, aceptaron, por no saber la propiedad de la lengua ni haber mamado en la leche aquestas fábulas y verdades como yo las mamé".

monoteísmo, y porque su civilización se ha desarrollado gracias al ejercicio de la razón.

Al hacer hincapié en el culto del Sol Garcilaso trasformaba a sus antepasados maternos en soberanos ilustrados. Al igual que en ciertos autores marranos, la ética ocupaba el lugar de la religión. Manco Cápac, el primer inca, figura mítica, se convierte en un verdadero personaje histórico que ha instaurado el culto solar. En los *Comentarios* ese monarca —que se asemeja como un hermano al Júpiter alegórico de León Hebreo— ordena a sus súbditos que veneren el astro por los "beneficios naturales con que los gratificaba enviándoles luz y calor [. . .] el Sol y la Luna les habían enviado dos hijos para que los sacaran del salvajismo. . .". El culto del Sol permitía integrar a los incas a la filosofía universal de León Hebreo; representaban una variante tropical y andina, casi "antártica", según un término que gustaba en especial al mestizo. Según los *Diálogos de amor*, "así la luz del Sol depende y sirve a la primera verdadera luz del entendimiento diurno [. . .] y ya pudiera decirte [. . .] grandes particularidades de la semejanza de la Luna al ánimo como de su verdadero simulacro".[63] Todos los pueblos son tributarios, por igual, de los rayos solares, ya que representan un fragmento de esta Unidad. Por ello los incas lanzan sus conquistas en nombre del amor civilizador, con el espíritu de las enseñanzas neoplatónicas.

Otras ideas neoplatónicas se prestan a la comparación con el mundo peruano. Al trasponer el concepto de alma al pensamiento andino, Garcilaso vislumbra, a través del culto de las entidades telúricas, las *huacas* —tildadas de idolatrías por la Iglesia— la luz de un monoteísmo fundamental, cuya manifestación evidente es el Sol. Filón, en los *Diálogos*, ¿no explicaba a sus acompañantes que los elementos de la naturaleza se divinizan no sólo por causa de su grandeza, sino también porque cada uno de esos elementos está gobernado por la virtud espiritual y participa de la divinidad intelectual?

Los incas, según Garcilaso, mantienen asimismo una relación íntima con la Torá. En la corte del soberano inca un verdadero ejército de filósofos, los *amauta*, brindaban sus consejos iluminando al rey con su sabiduría. En el antiguo imperio de Perú la fuerza de la ley impedía la ejecución de los crímenes; el ojo del inca o de sus subordinados —el gobernador de una provincia se llamaba "El que lo ve todo"—, puesto sobre las innumerables comunidades, impedía toda veleidad de rebelión o de desorden. Bajo la pluma de Garcilaso los incas se asemejan más a los judíos que a los amerindios. La correspondencia entre ambos pueblos se debía a la lectura de la Biblia, ya que la organización decimal de los tributarios incas recordaba

[63] Garcilaso de la Vega (1960a), p. 109; (1960b), libro 1, cap. 21. El paralelo entre Manco Cápac y Júpiter en Garcilaso de la Vega (1960a) p. 70: "Yendo a Atenas y hallando aquellos pueblos rústicos y de costumbres bestiales, no solamente les dió ley humana pero también les mostró el culto divino: por donde ellos le alzaron por rey y le adoraron por Dios, llamándole Júpiter".

extrañamente la que Moisés instauró durante el éxodo. En esas especulaciones sobre la organización política ideal Garcilaso se inspiró en la célebre *Utopía* de Tomás Moro, isla situada en alguna parte —y en ninguna— junto al Nuevo Mundo, donde el dinero y la codicia eran desconocidos. Al paso de las páginas y de una construcción filosófica que interpretaba e idealizaba la historia inca, al tiempo que la narraba, iba borrándose el paganismo de los incas; monoteístas sin saberlo, los soberanos peruanos tenían la sabiduría que a finales del siglo XVI los jesuitas atribuían a los chinos. El prestigioso modelo de Roma no podía faltar en esas reflexiones; siguiendo el ejemplo de Julio César, ¿no había escrito Garcilaso unos *Comentarios*? Cuando faltaban términos quechuas para describir el imperio de Perú, utilizaba vocablos latinos: los *decuriones*, las vestales o vírgenes del Sol, las matronas y los triunfos eran otras tantas señales de civilización a las cuales se sumaba la lista, canónica en lo sucesivo, de los doce soberanos incas, réplicas de los doce reyes de Roma.[64] Garcilaso podía jactarse de haber seguido las huellas de Filón de Alejandría, que había conciliado la Biblia, la filosofía griega y la ciudad romana.

A todas esas analogías que colocaban a los incas en la lista de las grandes civilizaciones, Garcilaso añadió una última. Al describir el reinado de Huayna Cápac contó que el inca había pedido a su pueblo que se sometiera a los extranjeros —a los españoles—, como lo habían exigido las señales astronómicas. Para un lector del siglo XVI tal renunciamiento evocaba el comportamiento de Rodrigo, vigésimo cuarto rey de los visigodos, que había entregado España a las tropas musulmanas. La caída de España en manos de los moros inauguró una larga época de reconquista que terminó en 1492 con la toma de Granada. Ahora bien, 1492 también señala la agonía del imperio de los incas en el Nuevo Mundo —al menos según los *Comentarios*—, inaugurando un nuevo periodo de la historia. ¿Podía el lector llevar más lejos una analogía de consecuencias inquietantes? El libro contenía un mensaje implícito: también el nuevo periodo debía terminar con una esperanza de "reconquista". En ese sentido comprenderían las generaciones venideras la obra del inca Garcilaso.

Los incas de Perú estaban muertos o vencidos —en 1598 doña Francisca Pizarro fallecía en Madrid y dos años después se extinguía Beatriz Coya, hija de Sayri Túpac— pero el talento de uno de ellos hacía ingresar a ese pueblo en las grandes utopías occidentales.

Las nuevas generaciones

A finales de 1602 llegó a España el nieto del inca Paullu, Melchor Carlos. La Corona lo había alejado de Cuzco, donde llevaba una existencia escandalo-

[64] La romanización de los incas en C. y J. M. Pailler (1992).

sa y disipada. A Melchor le encantaban los placeres del juego. Fue a visitar a Garcilaso. Con él se encontraban otros mestizos, Alonso de Mesa y Alonso Márquez Inca de Figueroa, nieto de Chimpu Ocllo, madre de Garcilaso. Los mestizos de Cuzco, empobrecidos, habían dado un poder a sus representantes para obtener una ayuda de la Corona. Melchor se instaló primero en Valladolid y luego en Trujillo, en casa de los padres de su madre, donde, después de haber solicitado el hábito de caballero de Santiago, recibió una pensión considerable y un escudo nobiliario. Don Melchor era, después de don Martín Cortés, otro mestizo ilustre del Nuevo Mundo que recibía un hábito en una orden militar de la nobleza.[65]

En noviembre de 1603 Ana María Coya de Loyola, hija de Beatriz y de Martín García de Loyola, el vencedor de Túpac Amaru, desembarcaba en Sevilla y, deslumbrada, descubría la ciudad. El virrey de Perú había preferido alejar a la muchacha de un país que siempre parecía dispuesto a levantarse en armas. Ana María, que era una rica heredera puesto que poseía la encomienda de Sayri Túpac más los beneficios adquiridos por su padre, debía encontrarse en Valladolid con su tutor, encargado de perfeccionar su educación. La habían confiado a una personalidad influyente en la corte de Felipe III, don Juan de Borja y Castro, pariente político de los Loyola. Era el segundo hijo de don Francisco de Borja y Aragón, a quien la Iglesia canonizó con el nombre de san Francisco Borja. Melchor Carlos la recibió en Valladolid, pero los dos primos, aparte de que pertenecían a linajes enemigos, casi no tuvieron tiempo de entablar amistad. A finales del año 1610, cuando el nieto de Paullu murió, de "melancolía", Ana María pasó a ser la heredera legítima de los incas.[66] Felipe III organizó el matrimonio de la princesa inca y de don Juan Enríquez de Borja, sobrino de su tutor. Esta unión sirvió para reforzar los nexos que ya unían a la Compañía de Jesús con los incas.

Ana María supo explotar las relaciones de su familia, y sus instancias le valieron la obtención de un título nobiliario, hecho único para una mestiza. Al enterarse de la noticia Garcilaso declaró que sus *Comentarios* no habían sido ajenos al éxito de sus demandas.[67] Convertida en marquesa de Oropesa —una de las cuatro aldeas de la encomienda de Yucay, en Perú, que ella había heredado de su abuelo—, retornó con su esposo a Perú en el séquito del decimosegundo virrey, don Francisco de Borja, príncipe de

[65] Temple (1948b), pp. 132-137. El documento se intitula *Ascendencia de don Melchor Carlos Inca* (Biblioteca Nacional de Madrid). Martín Cortés pasó a ser caballero de la Orden de Santiago en 1529.

[66] Garcilaso (1960c), libro VIII, cap. 18. Por su testamento sabemos que Melchor Carlos poseía diez criados y un enano, a los que dejó algunos bienes. Pidió que sus despojos fueran llevados a Perú para enterrarlos en Cuzco, del que conservaba la nostalgia. Su albacea testamentario fue don Francisco Pizarro, de Trujillo, hijo de Hernando; en Temple (1948b), pp. 140-141 y (1949-1950), pp. 647-651.

[67] Garcilaso (1960c), libro VIII, cap. 20.

Esquilache, hijo de su tutor y, por consiguiente, su primo político. Allí vivió Ana María en la opulencia antes de fallecer a la edad de 36 años.

El 23 de abril de 1616 Garcilaso de la Vega se extinguía en Córdoba, algunas horas después que Miguel de Cervantes. Ese mismo año presenció la muerte de William Shakespeare y el rechazo de importantes descubrimientos científicos. Pese a la pruebas aportadas por Galileo con la invención del telescopio, el sistema heliocéntrico de Copérnico fue condenado como herético por Roma. Garcilaso había pedido ser enterrado en una capilla de la catedral, que daba al patio de los naranjos. Así, su cuerpo se libró de la tierra, siguiendo la tradición de los soberanos incas; su hijo Diego, metido a sacristán, en cierto modo fue el guardián de su tumba en ese santuario heteróclito y mestizo como él, a la sombra del Sol y de la media luna.

La *Historia del Perú*, que relataba las hazañas de los conquistadores, apareció un año después de su muerte, en 1617. Garcilaso había dedicado la obra a los "indios mestizos y criollos de los reinos y provincias del grande y riquísimo imperio del Perú". El texto, "escrito por un extranjero", quería dar a conocer mejor "nuestra patria, nuestro pueblo y nuestra nación". El inca rendía homenaje a su maestro Juan Cuéllar y a sus condiscípulos de Cuzco; luego celebraba la gloria de los heroicos españoles que habían sabido ganar para Dios un imperio tan vasto. Por último, mostraba que no había sucumbido a la ociosidad, "madre de todos los vicios", y recordaba que los *Diálogos* de León Hebreo, traducidos por él al castellano, también habían sido traspuestos "al lenguaje peruano". Tal era el legado de un "antártico nacido en el Nuevo Mundo, allá debajo de nuestro hemisferio y que en la leche materna mamó la lengua general de los indios del Perú".[68]

[68] *Ibidem* (1960c), Prólogo, p. 14.

IV. EL APRENDIZAJE DEL OCCIDENTE

> Tiene este dicho pueblo notables memorias de la idolatría antigua, como son muchos cerros hechos a mano, los cuales en su infidelidad servían de templos.
>
> *Cartas de religiosos*

México, Teotihuacan, abril de 1563. A mil leguas de la grandiosa desmesura de los Andes, el altiplano mexicano parece acogedor, casi ibérico. Al noreste del Valle de México el brillo cegador del cielo, la aridez de las lejanías, las ráfagas de viento que barren el oasis de verdor, podrían evocar algún paisaje de Castilla, de no ser por la masa color ocre de las dos grandes pirámides que encarnan la perennidad de los dioses. En 1563, mientras en Europa Felipe II colocaba la primera piedra de El Escorial y concluía el Concilio de Trento, el señor de Teotihuacan, Quetzalmamalitzin, dictaba su testamento antes de extinguirse como buen cristiano, separado para siempre de sus antepasados paganos. Las misas prometidas a los franciscanos debían salvar de la condenación eterna a aquel que el viento de los mares, tan nefasto para los naturales, había abatido. Sus huesos se pudrirían lentamente en tierra cristiana, en espera de la resurrección, en lugar de ser impulsados por el fuego divino, en el crepitar de un brasero, hacia el Mictlán de los muertos y de los antepasados.

Los señores de Teotihuacan

La memoria del señor de Teotihuacan se remontaba sin la menor dificultad hasta el alba del siglo XV.[1] En aquel tiempo Teotihuacan pertenecía a la jurisdicción de la orilla oriental del lago, Texcoco, el cual se atribuía un pasado más ilustre que el de México-Tenochtitlan. Durante todo el siglo XV, mientras Europa Occidental padecía la guerra de los Cien Años y la muerte negra, Texcoco había practicado una política de expansión y de conquistas junto con México y Tlacopan, bajo el estandarte de la "Triple Alianza" que los unía. La ciudad era entonces una capital prestigiosa cuyos templos pretendían rivalizar con los de México-Tenochtitlan. Como otras grandes ciudades del altiplano, cobijaba bajo su manto señoríos o, más exactamente, *altépetl*, dirigidos por *tlatoani*, a los cuales los españoles, impropiamente, lla-

[1] Alva Ixtlilxóchitl (1977), t. I, pp. 9-42. Munch (1976).

maban señores o caciques. Esa relación de lealtad ligaba a Quetzalmamalitzin con los señores de Texcoco.

Uno de los antepasados de Quetzalmamalitzin había recibido en matrimonio a una hija del soberano de Texcoco. Su hijo mayor, a su vez, se casó con una princesa de sangre real, quien le dio dos hijas. Éstas se casaron, una tras otra, con su tío Xiuhtototzin[2] —Pájaro Precioso— quien, un año antes del descubrimiento del Nuevo Mundo, se volvió *tlatoani* de Teotihuacan. Pájaro Precioso tuvo varios hijos. Uno de los últimos nació en vísperas de la invasión española, y recibió el nombre de Quetzalmamalitzin, en recuerdo de uno de sus antepasados. A los 2 años, en 1520, Quetzalmamalitzin perdía a su padre en la derrota de la Noche Triste. Pájaro Precioso era uno de los capitanes de las fuerzas de Texcoco que se habían unido a los españoles y que los escoltaron cuando ellos salieron de México, sufriendo pérdidas considerables; junto con él perecieron varios hijos de Moctezuma, el soberano de México, y tres princesas de Texcoco, una de las cuales, bautizada Juana, esperaba un hijo de Cortés.[3]

La familia de Pájaro Precioso debe de haber sido presa del desconcierto, pues se había inclinado muy pronto por el bando de los invasores. Los texcocanos tenían buenas razones para ver con malos ojos a Moctezuma. Pocos años antes éste había impuesto en el trono de Texcoco a un príncipe que le era afecto, a expensas del heredero legítimo. La maniobra disgustó a una parte de la aristocracia local, la cual encontró en la invasión española una ocasión para satisfacer sus rencores. La victoria de Cortés, en 1521, salvó a esos colaboradores de la primera hora y aseguró a quienes los rodeaban una protección relativa, a condición de que abrazaran el cristianismo. La viuda de Pájaro Precioso, Tecuhcihuatzin, recibió en el bautizo el nombre de Magdalena.[4] La familia pudo conservar así el señorío de Teotihuacan.

Las mujeres que velaron sobre los primeros años de Quetzalmamalitzin difícilmente pudieron evitarle la inquietud alimentada por los trastornos causados por la Conquista española. Ni muro ni gineceo alguno hubiesen podido preservarla del choque de las culturas y de los hombres. Los indios que habían huido de la ciudad de México difundían relatos horripilantes, describiendo los cadáveres que cubrían las calzadas y flotaban sobre las fangosas aguas del lago. El hambre y unas enfermedades extrañas hacían presa de los sobrevivientes. Seres y objetos nuevos, que los adultos apenas comprendían, modificaban el entorno. A la vista del niño aparecían animales inquietantes como los caballos, extraños como los cerdos, las vacas y las ovejas, objetos hechos de unas sustancias desconocidas —el hierro, la lana—, seres sombríos como la noche —los negros de África—, sin que los indios que lo rodeaban pudiesen explicarle su origen. Había que encontrar

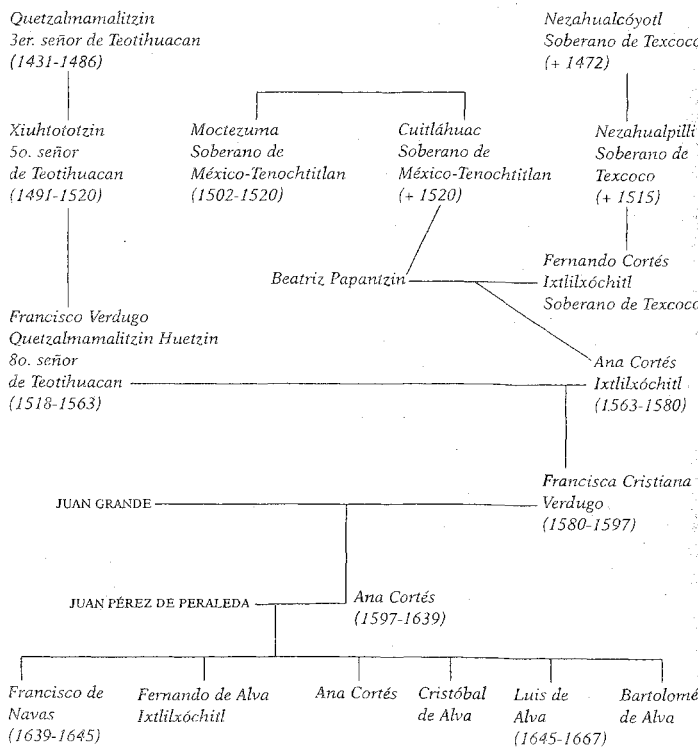
[2] Un hijo de Quetzalmamalitzin (1431-1486).
[3] Alva Ixtlilxóchitl (1977), t. II, pp. 230-231.
[4] *Ibidem*, p. 297.

MAPA IV.1. *El Valle de México en el siglo XVI*

palabras indias para designar lo nunca visto: *máçatl*, que quería decir venado, designó a los caballos de Castilla; *tepoztli*, que significaba cobre, se aplicó al hierro de las herramientas y al acero de las espadas.

La educación del niño sufrió los contragolpes de la invasión y de la guerra. Ya no se trataba de mandarlo a un *calmécac* de México o de Texcoco. Los colegios que antes formaran a los jóvenes de la nobleza vivían sus últimos años, pues sus responsables habían sido diezmados por los combates, las persecuciones y las enfermedades. A partir de 1525 los disturbios, las destrucciones y pronto la persecución a los sacerdotes de los ídolos pusie-

LOS SEÑORES DE TEOTIHUACAN



ron fin a esos colegios. En su lugar los ancianos del señorío y su tío trataban de suplir, lo mejor que podían, esa súbita carencia. Probablemente Quetzalmamalitzin recibió el bautismo por esa época. Como muchos de sus compañeros, el muchachito fue confiado a los evangelizadores franciscanos que empezaban a encargarse de la cristianización de las elites mexicanas.[5] Eran unos maestros misteriosos, cuyas palabras entendía él con dificultad, que le repetían palabras incomprensibles: Dios, Virgen María. . . Los religiosos españoles pasaban horas enteras jugando con los niños, mostrando una atención y una ternura semejantes a las de sus madres. ¿Habrá llegado a ser Quetzalmamalitzin uno de los catecúmenos que, en aquel fin del decenio de 1520, arrastraban consigo los franciscanos al ataque de los ídolos y de los templos?[6]

El hecho de que el pequeño Quetzalmamalitzin fuese expuesto tan pronto al mundo occidental se explica por dos razones de orden a la vez geográfico y social: el Valle de México y su familia fueron los primeros blancos de los evangelizadores. La colaboración militar y política en la que participó la nobleza texcocana la destinaba a la atención de los franciscanos. Según la mentalidad de los españoles, la alianza de los señores debía culminar necesariamente en una conversión general al cristianismo. Por ello desde 1524 fueron bautizados los principales miembros de la familia real de Texcoco. En lo sucesivo su jefe, el príncipe Ixtlilxóchitl, que había dado un apoyo militar decisivo a los conquistadores, precedía su nombre con "don Fernando Cortés".

Quetzalmamalitzin no tuvo el honor de un padrinazgo tan brillante. Fue bautizado como Francisco Verdugo, en homenaje —voluntario o forzoso— al conquistador que había obtenido en 1525 la encomienda de Teotihuacán. El nombre compuesto del joven señor —don Francisco Verdugo Quetzalmamalitzin— revela el trastorno del mundo tradicional.[7] Todos los indios, nobles o plebeyos, debían anteponer nombres cristianos, o bien patronímicos castellanos, a sus nombres indígenas; proliferaron los Juan, Pedro, Ana y María, mientras que la nobleza se reservaba nombres más brillantes: Hernán Cortés, Pedro de Alvarado, Martín de Valencia. El apellido y el nombre de pila ibéricos que recibían los miembros de la nobleza, así como el "don" español que precedía a todo el conjunto, señalaban los nexos con los conquistadores al mismo tiempo que mostraban su condición privilegiada.[8]

[5] Los franciscanos se jactaban de haber educado a la mayoría de los hijos de los nobles y de los notables, para adoctrinarlos (Motolinia [1971], p. 439).

[6] En todo caso, fue entre los años de 1525 y 1530 cuando los misioneros lanzaron sus primeras campañas de evangelización y recorrieron el Valle de México, extirpando las huellas del paganismo (véase Bernand y Gruzinki [1991], t. I, pp. 383-393).

[7] Sobre los nombres indígenas antes y después de la Conquista, véase Lockhart (1992), pp. 117-130.

[8] Sobre la difusión de los nombres europeos y su evolución en el medio nahua, *ibidem*, pp. 117-130.

El dominio europeo no trastornó inmediatamente la vida cotidiana, pero sí introdujo innovaciones espectaculares en la existencia del linaje. En efecto, los franciscanos resolvieron celebrar los primeros matrimonios solemnes en la ciudad real. Las bodas celebradas en Texcoco en 1526 nos permiten percibir el extraño abigarramiento de las ceremonias nuevas. Don Hernando Ixtlilxóchitl y siete guerreros de su séquito convinieron en casarse en presencia de sus padrinos, los españoles Alonso de Ávila y Pedro Sánchez Farfán, que acudieron acompañados de sus respectivas esposas. Después de la misa los convidados se dirigieron al palacio de Texcoco donde les aguardaba un banquete fastuoso. Corrió en abundancia el vino de España —raro y costosísimo—, por un milagro casi tan extraordinario como el de las bodas de Caná, como no dejaron de hacerlo notar los franciscanos, gozosos. Las parejas, instaladas sobre un pedestal magníficamente adornado, presenciaron una danza *netotiliztli* que reunía a más de un millar de nobles; luego, la aristocracia y los padres depositaron ante ellos, "a la moda de Castilla [. . .] mobiliario de casa y adornos para sus personas".[9] Cortés hizo enviar espléndidos regalos por medio de su representante en Texcoco. Para esa primera boda celebrada en México hubo que inventar unas fiestas en que se mezclaban la liturgia cristiana, ritos nahuas y costumbres de España, otras tantas formas híbridas, a imagen del universo que recibía a Quetzalmamalitzin.

Los niños de la edad de Quetzalmamalitzin sin duda sufrieron menos que sus padres la ruptura con el pasado, pues no tuvieron que deshacerse de sus recuerdos o sus creencias. Mas adivinaban el malestar y el desconcierto de los adultos que los rodeaban, pues aun para quien se había unido a los españoles y luego abrazado el cristianismo los estragos provocados por la guerra y las epidemias imponían la omnipresencia de la muerte. El mundo caótico en que esos niños aprendían a orientarse ya había perdido para sus padres una parte de su sentido y mucha de su estabilidad. En lo sucesivo habría un antes-después, como entre los europeos hay una preguerra y una posguerra. La generación anterior pertenecía a un mundo que cambió para siempre. La de Quetzalmamalitzin se forjó al ritmo del nacimiento de la sociedad colonial, adquiriendo nuevas costumbres y condenada, para adaptarse, a asimilar cambios cada vez más imprevistos.

El niño y el conquistador

El encuentro cara a cara con el encomendero Francisco Verdugo constituyó, junto con la muerte de su padre, la guerra y la cristianización, el cuarto desafío que tuvo que superar el niño.

Verdugo era uno de esos conquistadores que echaron raíces en el país

[9] Motolinia (1971), pp. 146-147.

vencido. Originario de un pueblo de Castilla,[10] se había ido a las islas del Caribe en 1515. Su matrimonio le hizo cuñado del gobernador de Cuba, Diego Velázquez, el enemigo y poco afortunado socio de Cortés. Gracias a esta protección Francisco ocupó el cargo de alcalde mayor de la Trinidad, en Cuba, antes de participar en la aventura mexicana. En esta ocasión traicionó dos veces a su cuñado[11] y se destacó en la toma de la ciudad de México.[12] Premiado con la rica encomienda de Teotihuacan, ejercía cargos municipales en la capital, donde ocupaba una casa que daba a la plaza mayor. Soldado y administrador, pero también hombre de negocios, Verdugo se interesaba en el comercio de trigo, artículo inapreciable para los europeos, y en 1531 recibió autorización de abrir una venta en Teotihuacan.[13] El negocio no dejó de atraer a diversos comerciantes europeos, mestizos e indios, acelerando la circulación de las mercancías de origen europeo.

Don Francisco Verdugo y el joven Quetzalmamalitzin tuvieron relaciones de vencedor a vencido y, al mismo tiempo, de padrino a ahijado y de encomendero a presunto heredero. El sistema de la encomienda descansaba sobre la coexistencia del beneficiario español y del señor natural. Cuando el español recibió Teotihuacan Quetzalmamalitzin tenía 7 años. Como era demasiado pequeño para suceder a su hermano mayor, muerto en 1525, el soberano de Texcoco, según la costumbre india, confió temporalmente el señorío a uno de sus tíos, hermano bastardo de su padre.

Cuando el encomendero llegaba a Teotihuacan sus sirvientes y esclavos preparaban una de las residencias señoriales. Se llevaban de la ciudad de México, a lomo de indio o en carretas, mesas, sillas, sillones y cofres llenos de pesadas tapicerías que se desplegaban ante los ojos de Quetzalmamalitzin. Ya no era necesario ir a Texcoco ni a México-Tenochtitlan para ver los objetos de los cristianos. El niño podía contemplar a su gusto a esos seres barbudos, poco pulcros en su persona, que se instalaban sobre sillas colocadas ante altísimas mesas, mientras que él y sus iguales seguían sentándose sobre petates en el suelo, ante mesas bajas cubiertas de un mantel blanco. Los largos banquetes en que se complacían indios y españoles les permitían observarse e intercambiar alimentos; el cacao les parecía a los españoles el más delicioso de los brebajes, mientras que el vino de Castilla inflamaba los paladares indígenas. La carne de cerdo asado era un sustituto aceptable de la carne humana, a cuyo sabor se parecía, aunque nada podía remplazar la carne de las víctimas de que se había privado a los dioses.

[10] Nacido en Cogeces de Izcar, de la Villa de Arévalo, se casó con una dama de Cuéllar; Porras Muñoz (1982), pp. 462-465.

[11] Cuando Diego Velázquez revocó su decisión de permitir que Cortés fuese a México, Verdugo dejó escapar al conquistador. Luego, cuando desembarcó en México con los hombres de Pánfilo de Narváez para arrestar al conquistador, prefirió, como otros capitanes, unirse al vencedor del momento.

[12] Díaz del Castillo (1968), t. III, pp. 9, 60, 61.

[13] Porras Muñoz (1982), pp. 464-465.

Cierto es que el sacrificio humano aún se practicaba en la clandestinidad. Relatos de niños inmolados circulaban entre los españoles, que interrogaban a sus anfitriones de Teotihuacan. Se afirmaba que algunas criaturas nacidas de invasores y de indias, forzadas o con su consentimiento, morían por falta de cuidados o perecían sacrificadas.[14] Los frutos de la violación y de la derrota eran mal vistos en las comunidades indias, escandalizadas al ver nacer a esos seres híbridos, de rasgos extraños, a quienes se prefería dar muerte como se hacía con los gemelos o los albinos.[15] Los pequeños mestizos, así como los hijos adulterinos, pasaban por ser *tetzauhcocone*, focos de abominación y de escándalo de los que emanaban fuerzas nocivas para todos.[16] Los agresores tenían una visión menos dramática de las cosas, y por muy buena razón. Pero el abandono, la bastardía y la miseria pesaban sobre los supervivientes.

La violación era una cosa, y la alianza otra. La perspectiva de multiplicar las uniones estables entre los grupos tenía sus partidarios. Los franciscanos predicaban las virtudes del mestizaje; en 1526 recomendaban a Carlos V "que el un pueblo y el otro se juntase, cristiano y infiel, e contrajesen unos con otros matrimonio como ya se comienza a hacer".[17] Algunos indios compartían abiertamente esas ideas, deseando unir a sus hijas con los vencedores. La hija mayor del soberano de México, el todopoderoso Moctezuma, se casó con Juan Cano, y doña Marina, la intérprete de Cortés, con Juan Jaramillo. En cuanto a los conquistadores, encontraban en el concubinato una vía intermedia entre las obligaciones intangibles del matrimonio cristiano y los azares de las relaciones efímeras. No faltaban mujeres indias que sucumbieran al prestigio de los vencedores y a la esperanza de sobrevivir a las turbulencias de la época. Esos matrimonios poseían suficiente legitimidad a los ojos de los demás para que los hijos, de una u otra manera, fuesen integrados al linaje del padre; tal fue el caso de Martín Cortés, retoño del conquistador y de doña Marina. "Al fin son hijos de españoles y todos se crían con sus padres que como pasen de cuatro o cinco años salen del poder de las indias y siempre han de seguir el bando de los españoles, como la parte que ellos más se honran."[18] Desde los primeros años se perfila el doble destino de los mestizos mexicanos: frutos perdidos de la violación y de la bastardía, o miembros más o menos honorables, más o menos integrados, de una familia europea.

El encomendero Francisco Verdugo, que habitualmente residía en la ciudad de México,[19] sintió, como muchos otros conquistadores, la necesidad de lanzarse a nuevas empresas. Le hacía falta el estruendo de los com-

[14] "Andan perdidos entre los indios y muchos dellos por mal recaudo se mueren y los sacrifican"; Vasco de Puga (1985), f. 88 [1533].
[15] López Austin (1980), t. I, pp. 286-287.
[16] *Ibidem*, t. I, p. 346.
[17] Motolinia (1971), p. 429.
[18] Según el virrey Martín Enríquez, citado en Aguirre Beltrán (1972), p. 183.
[19] Paso y Troncoso (1939), t. III, p. 10.

bates, y el atractivo del botín era irresistible. Se llevó al joven indio a hacer escarceos en campañas militares.[20] Era una manera de vigilar su educación y de tenerlo como rehén. No otra cosa hacía Cortés con los príncipes mexicanos que componían su séquito. Una carta de principios del decenio de 1530 revela que don Francisco Verdugo, como la mayor parte de su compatriotas, temía ver a los indios rebelarse contra sus vencedores:

> Se *temen* que los naturales indios viendo cómo los españoles se menoscaban se han de alzar e dar guerra y este temor de alzarse los indios en general se ha platicado e platica en aquella tierra porque los dichos indios en ciertas veces han hecho juntas en secreto para lo hacer [. . .] [son] amigos de novedades e haber sido por fuerza e mucha crueldad e guerra conquistados e ganados.[21]

El español y sus tropas llegaron a la Nueva Galicia, situada varios centenares de kilómetros al noroeste del Valle de México, y tomaron parte en la conquista de esa inmensa provincia. Se hallaban bajo las órdenes de Nuño de Guzmán. Cerca de diez mil guerreros indios del centro del país acompañaban a los conquistadores. Verdugo, quien era el tesorero de la expedición, desempeñó en ella un papel notable.[22] Al lado de Verdugo, de sus hombres y de sus esclavos, el joven indio tuvo tiempo de aprender la equitación, la caza y el arte de la guerra a la manera europea. Podemos imaginar que Verdugo, hábil ballestero, enseñó a su hijo el manejo de esta arma. Y seguramente el adolescente se habituó en los campamentos a consumir pan y carne, huevos y sobre todo carne de puerco, gustando, además, del vino, que tan fácilmente embriaga. Ante sus ojos los españoles fundaban caseríos, donde instalaban un embrión de cabildo y levantaban los símbolos del poder y de la ley: el patíbulo y la picota. El espectáculo de la represión y de la colonización que llevaban a cabo los conquistadores —con el nombre de pacificación— le dio un atisbo edificante de la potencia española, mientras que los contactos anudados con los jefes indígenas de la región, que se habían pasado al bando castellano, le revelaban modos de vida distintos de los del Valle de México.[23] Los señores locales se veían reducidos, como él, a seguir a los nuevos amos; su colaboración les garantizaba, al menos, la vida.

Los lazos que unían a Francisco Verdugo con Nuño de Guzmán, presidente en desgracia de la primera Audiencia de México y enemigo de Cortés, tal vez favorecieron indirectamente la emancipación política de Quetzalmamalitzin. Como la Extremadura del siglo XV, la Nueva España del decenio de 1520 abrigaba ciertas facciones cuya fortuna era cambiante:

[20] Fernández de Recas (1961), pp. 124-125.
[21] En Paso y Troncoso (1940), t. XV, 162.
[22] Colocado a la cabeza de una tropa de treinta jinetes, recibió en 1531 la misión de fundar la Villa de Espíritu Santo; Paso y Troncoso (1939), t. II, p. 157; Salvador Álvarez, "Chiametla: Una provincia olvidada del siglo XVI", *Trace*, diciembre de 1992, núm. 2, pp. 9-23.
[23] Paso y Troncoso (1939), t. II, p. 148.

Verdugo se había pasado del bando de Diego Velázquez al de Cortés, y luego al de Nuño de Guzmán. En ese juego arriesgaba su encomienda y su influencia. La segunda Audiencia se dedicó a sanear el país, apartando a Nuño de Guzmán y a sus seguidores. Deseosa de favorecer a la nobleza india para establecer el dominio español, confirmó el cargo de gobernador y el título de señor al joven Quetzalmamalitzin.[24] Tenía por entonces 15 años.

La idolatría clandestina

La situación le sonreía al nuevo amo de Teotihuacan. Como en muchos otros lugares, la transición había sido menos brutal de lo que se temiera; las encomiendas españolas se habían fundido en el crisol de los *altépetl* anteriores a la Conquista, y los antiguos dirigentes o sus herederos conservaban sus posesiones. Hasta se había hecho una modificación al modelo castellano, ya que la Corona generalizó el título de gobernador en favor de los señores locales, mientras que en Castilla era un corregidor quien presidía en general los destinos del lugar.[25]

Quetzalmamalitzin tuvo que iniciarse en el papel de señor indígena bajo el dominio español. Hasta entonces había podido dar muestras de fidelidad a los españoles, a sus maestros franciscanos y a su padrino. En lo sucesivo tendría que adoptar la situación sumamente incómoda de hombre público y de intermediario entre los dos mundos. Para que reconocieran su autoridad, debía inscribirla en la continuidad del mundo prehispánico. Y, si quería que lo respetaran, tendría que ejercer una forma de poder que nunca había podido observar directamente, ya que su padre había muerto demasiado pronto y su estadía en la Nueva Galicia lo había alejado de Teotihuacan. Su legitimidad acababa de ser reconocida por la Audiencia. Pero, ¿cómo encontrar los gestos que pudieran establecer su poder a ojos de la comunidad?

La continuidad implicaba el apego a los cultos prehispánicos. El problema se planteaba tanto en Teotihuacan como en otros lugares. Hasta 1525, con excepción de los sacrificios humanos y a pesar de que los bautizos eran tan escasos como espectaculares, los ritos antiguos se celebraban públicamente en el Valle de México. Después de 1525 la clandestinidad se volvió la regla, al menos donde los hábitos de los religiosos, con sus bandadas de niños, levantaban el polvo, sembrando el pánico y la consternación. Los franciscanos lanzaban ataques contra los templos, los ídolos y el antiguo sacerdocio, y perseguían las manifestaciones públicas de los cultos paganos. Desde esa fecha, lejos de aplacarse, los ataques de los religiosos se intensificaron, causando incomodidad o escándalo a la nobleza, a la que le repugnaban los nuevos cultos.

[24] Munch (1976), p. 11.
[25] Lockhart (1992), p. 30.

Unos se resignaban a la cristianización, mientras que otros ocultaban los "ídolos" —tal era el término de que se valían las órdenes mendicantes— que habían logrado salvar de las destrucciones organizadas por los evangelizadores. Enterraban en sus casas o al pie de las cruces los cuchillos de obsidiana, los corazones de pedernal y los diversos instrumentos que servían para los sacrificios. Muchos seguían dejando ofrendas a los dioses en las sierras y limpiando los caminos, "como antes limpiaban las casas del demonio". Las humaredas que subían de las montañas, los restos de copal —el incienso indígena—, los papeles y las plumas manchadas de sangre, los rastros de sacrificios humanos que se descubrían por la mañana, traicionaban prácticas aún vigentes.

Su frecuencia era tal que las autoridades indígenas se guardaban de intervenir. Los centinelas que supuestamente vigilaban las vías de acceso a los lugares en que se celebraban sacrificios paganos no veían nada, o se dejaban engañar fácilmente. En las montañas de Texcoco los paganos aprovechaban el domingo para dirigirse a los lugares que la Iglesia pretendía prohibirles. Los indios también sacaban partido de los informes trasmitidos por los mercaderes que circulaban por vastas regiones, a la manera de los *pochteca* de antes de la Conquista. Cuando unos indígenas de Texcoco, bajo la presión de la Iglesia, destrozaron la estatua de Tláloc, dios de la lluvia y de la fertilidad, los nahua del Valle de México y de la región de Puebla se los reprocharon airadamente, atribuyendo a esta profanación el hambre que asolaba el altiplano.[26] Nadie ignoraba que las iglesias se habían erigido sobre antiguos altares paganos, y que los indígenas acudían allí para adorar algo que no era la cruz de los cristianos. Pese a toda la autoridad del obispo de México y a la amenaza de represión, las lenguas se desataban muy lentamente. Hubo que esperar a fines del decenio de 1530 para que los ídolos esculpidos en las paredes de la sierra de Texcoco conocieran la piqueta de los demoledores, "de manera que no quedase memoria de ellos".[27]

La actitud de los indios ante los ídolos a los que supuestamente debían buscar y destruir era, por lo demás, muy ambigua; ¿entregaban todos los fragmentos al clero español, o se quedaban con algunos para su uso personal, fuese por interés o por temor reverencial? ¿Los pedazos servían sólo para adornar las casas o todavía representaban imágenes divinas, piadosamente ocultadas? Algunos gestos se volvían sospechosos. Ir a cortar flores a una casa que se visitaba de cuando en cuando podía ser un pasatiempo inocente, pero también un gesto de ofrenda a los antiguos dioses. Algunos santuarios prehispánicos en que se habían celebrado fiestas y banquetes se habían trasformado en residencias, pero en otros lugares, más o menos secretamente, en casas al parecer abandonadas, ardían fuegos toda la noche

[26] *Proceso* (1910), pp. 18-21.
[27] *Ibidem*, pp. 16, 20, 29.

bajo la vigilancia de guardias encargados de colocar asientos y petates en homenaje a las viejas divinidades que las habitaban.[28]

La tragedia de Texcoco

En 1539, si hemos de creer las crónicas indígenas que conservaron la fecha durante largos años, un asunto resonante conmovió a la opinión mexicana, y terminó con la ejecución en la hoguera del señor de Texcoco, don Carlos Ometochtzin. El episodio levanta el velo de sombra que cubre los movimientos, las esperanzas y los subterfugios de una parte de la aristocracia de Texcoco, de la que estaba tan cerca Quetzalmamalitzin, por su nacimiento y por su rango. La investigación fue dirigida por la Inquisición episcopal, encabezada en ese momento por el obispo Juan de Zumárraga, prelado humanista, franciscano erasmiano y evangelizador apasionado. En ella tomaron parte otros dos franciscanos de renombre, Antonio de Ciudad Rodrigo y Bernardino de Sahagún.[29] El asunto adquirió tales dimensiones que los documentos del proceso fueron entregados a los miembros de la Audiencia, al virrey Antonio de Mendoza, al vicario provincial de los dominicos y al guardián del convento de San Francisco de la ciudad de México.

Don Carlos tenía apenas diez años más que Quetzalmamalitzin. Lo habían colocado en la "casa" de Cortés poco después de la Conquista. Al contacto de ese albergue lleno de hombres de guerra españoles, esclavos negros, princesas indias y rehenes nobles, pequeño aún el niño, había descubierto el mundo de los vencedores;[30] al parecer el desorden que reinaba en la ciudad y el país hizo que su formación dependiera de los españoles. Hacia 1524, cuando llegaron los primeros misioneros franciscanos, recibió el bautismo de manos de un franciscano llamado Juan.[31] Después, "se crió con los padres religiosos en la casa de Dios",[32] y con ellos aprendió a escribir. A la muerte de su hermano Pedro, Carlos se había convertido en señor de Texcoco. Sin duda su carácter alborotador, sus estallidos, y sus veleidades de resistencia, incitaron a sus enemigos, sus rivales y su familia a denunciarlo a Zumárraga, el obispo de México. Habría sido embarazoso tener una figura tan poco diplomática a la cabeza de un señorío que se jactaba de mantener excelentes relaciones con los invasores. Una parte de los notables y de la nobleza indígena decidió deshacerse de él utilizando un arma implacable y nueva: la Inquisición española. Se le reprocharon sus extravagancias amorosas, sus prácticas paganas y sus violentas diatribas

[28] *Ibidem*, pp. 29, 30, 57.
[29] *Ibidem*, p. 55. El primero era el provincial de la orden mientras que el segundo daría su nombre a una vasta enciclopedia del mundo indígena.
[30] *Proceso* (1910), p. 71.
[31] Tal vez el flamenco Johan de Auwera o su compatriota Johan Dekkers.
[32] En *Proceso* (1910), p. 57.

contra el dominio español y el cristianismo. Los testigos de cargo hicieron incluso una requisitoria en lengua náhuatl, verdadera innovación para estas sociedades que sólo habían descubierto la escritura alfabética hacía unos diez años. Su comportamiento escandalizó a más de uno: "andaba como loco".[33] La jactancia de sus frases movió a los investigadores del obispo a preguntar si Carlos estaba en sus cabales y si no se encontraba en estado de ebriedad cuando tomó la palabra.[34]

La manera en que Carlos estallaba contra los suyos expresaba, en efecto, una falta de moderación que no se encontraba entre las costumbres prehispánicas. Había perdido o, mejor dicho, casi no había conocido lo que era el dominio de sí mismo y el sentido de la mesura, tradicionalmente inculcados a los jóvenes nobles. Sus accesos de cólera no sólo expresaban un rechazo del orden colonial sino que mostraron a un hombre desgarrado entre su cristianización forzosa y su apego a una legitimidad y a una tradición. Don Carlos era ya un "mestizo cultural"; su virulenta defensa de la tradición sólo puede explicarse por su negativa a aceptar las reglas de la sociedad colonial que iba estableciéndose. De hecho, su proceso constituye la parte visible de una miriada de actividades clandestinas que escapaban de la mirada de los misioneros, pero que denunciaban los indios que, por convicción o por cálculo, buscaban el apoyo de la Iglesia.

Prácticamente desde el comienzo mismo de la Conquista se había formado un "partido de la Iglesia", que estaba compuesto por "los que obedecen a los padres predicadores y aman a ella".[35] Esos colaboradores espiaban a sus rivales, a veces hasta a sus padres, contaban las asistencias a la misa, notaban las ausencias y tomaban nota, como buenos conocedores, de los gestos prohibidos. Los paganos evitaban todo trato con ellos, o se rodeaban de infinitas precauciones para no atraer su atención. A intervalos regulares desaparecían para celebrar sus ritos al abrigo de miradas indiscretas. Les desagradaban soberanamente las procesiones, los ayunos y las penitencias organizados por la Iglesia para que la lluvia bendijera la tierra y las plantas.[36] No soportaban las prohibiciones alimentarias que enseñaban los misioneros, y se burlaban de la obligación de comer pescado. Se elevaban voces, semejantes a la de don Carlos, contra la enseñanza y el Dios cristiano:

> ¿Ningún ponga su corazón en la Divinidad [. . .] Qué es esta Divinidad, cómo es, de dónde vino? [. . .] ¿Que verdad es la divinidad que deseamos? Quizá es nada: aquí tenemos tres maneras que son cartillas, romance y gramática y en la cartilla está el a, b, c y Pater Noster y Ave María, Credo y Salve Regina, artículos y man-

[33] *Ibidem*, p. 32.
[34] "Fue preguntado si estaba en su seso o borracho el dicho don Carlos cuando pasó la plática", en *Proceso* (1910), p. 48.
[35] *Ibidem*, pp. 39, 50.
[36] AGN, Inquisición, vol. 42, exp. 20 [1545]; vol. 40, exp. 2, 9. *Proceso* (1910), p. 4.

damientos ¿Por ventura fenece aquí todo? ¿No hay más que hacer? e si alguna cosa te dixere el visorey, el obispo, el provincial no lo digas a nadie, sino guárdalo para tí.[37]

¿Había que abandonar las "costumbres antiguas"? ¿Por qué no reivindicar el derecho de conservar sus propias creencias, ya que agustinos, dominicos, franciscanos y clero secular parecían tener, cada uno, su manera de enseñar y de vestir?

Así mismo era entre los que goardaban a los dioses nuestros, que los de México tenían una manera de vestido y una manera de orar e ofrescer y ayunar y en otros pueblos de otra; en cada pueblo tenían su manera de sacrificios y su manera de orar y de ofrescer, y así lo hacen los frayles y clérigos, que ninguno concierta con otro; sigamos aquello que tenían y seguían nuestros antepasados y de la manera que ellos vivieron, vivamos, y esto se ha de entender así. . .[38]

Esto era reivindicar la libertad religiosa o, más bien, afirmar en nombre de la tradición ancestral el principio de una diversidad religiosa. ¡Sorprendente coincidencia!: una parte de Europa reivindicaba una libertad análoga. En 1536 la Inglaterra de Enrique VIII rompía definitivamente con Roma, mientras que al año siguiente los príncipes luteranos reiteraban sus exigencias en Esmalcalda.[39] La sacudida del cisma luterano, así como el choque de la Conquista, volvían a plantear las bases de las culturas y de las sociedades que, cada cual a su manera, reclamaban el respeto a su identidad. Por su parte, los indios tradicionalistas no trataban con miramientos a los partidarios de los franciscanos: "¿Qué es lo que enseñas? ¿qué es lo que nombras? [. . .] Pues, oye hermano, que de verdad te digo que eso que se enseña en el colegio [de los frailes], todo es burla".[40]

Don Carlos pagó con su vida las frases y los actos que se le reprochaban. Sin embargo, el proceso se desarrolló según las reglas del derecho. Tuvo un defensor de oficio. Carlos negó todo, lo que le valió ser condenado por herejía y entregado al brazo secular, es decir a las autoridades civiles a las que el obispo de México recomendó clemencia. El heraldo anunció el auto de fe, fijado para el domingo 30 de noviembre, pidiendo a los fieles asistir a él, bajo pena de excomunión. Ante el virrey, el obispo-inquisidor, los miembros de la Audiencia y la mayor parte de los habitantes de la ciudad de México, don Carlos reconoció sus faltas y exhortó a la muchedumbre indígena a abandonar sus idolatrías. La ejecución significó un giro pues unió al poder español gran número de los vacilantes, que se apresuraron en quemar

[37] *Ibidem*, p. 6. En *Proceso* (1910), pp. 40, 58.
[38] *Ibidem*, p. 41.
[39] Émile G. Léonard (1961), *Histoire générale du protestantisme*, I, *La Réformation*, PUF, París, pp. 212-213.
[40] En *Proceso* (1910), p. 40.

los inapreciables códices pictográficos para no prestarse a acusaciones de paganismo, precipitando al olvido partes de su pasado.[41]

La tragedia de Texcoco le valió al obispo Zumárraga una reprimenda de Carlos V, y puso en primer plano el dilema que dividía a las elites indias del centro de México en el decenio de 1530. ¿Se podía conciliar lo antiguo y lo nuevo? ¿Hasta qué punto era compatible el cristianismo con las costumbres antiguas? Esas cuestiones de principio se complicaban con cuestiones de interés, ya que las decisiones culturales entrañaban, asimismo, opciones políticas. Poco a poco, los indios descubrían las implicaciones de todas índoles, éticas, materiales y hasta sexuales, que imponía la conversión al cristianismo, un cristianismo emparentado tanto con un modo de vida como con un sistema de creencias. Prudente espera, oportunismo, conversión sincera o, en el otro extremo, rechazo del culto y de la dominación extranjera; en ese dédalo de actitudes, Quetzalmamalitzin debía abrirse paso como mejor conviniera a los intereses de su linaje y de su señorío. Sólo tenía 21 años cuando se encendió la hoguera de su primo de Texcoco.[42]

Los misterios del tiempo

A partir del momento en que Quetzalmamalitzin asumió el gobierno de Teotihuacan sus decisiones personales se convirtieron en decisiones públicas. ¿Cómo comportarse respecto a los grandes rituales paganos que desde hacía siglos marcaban el ritmo de la vida comunitaria? ¿Según qué ritos enterrar a los notables difuntos y quemar sus cuerpos? ¿Cómo celebrar los ritos de fertilidad que inundaban de agua bienhechora los campos de maíz y de frijol? Él no podía abolir de la noche a la mañana los gestos que acompañaban el trascurrir regular de los años o el movimiento de los astros; en 1549, y sin duda también más tarde, los indios del Valle de México celebraron con un ayuno de cuatro días el ciclo de ocho años del planeta Venus.[43]

¿Qué armas oponer a las fuerzas misteriosas que seguían animando el cosmos? Cuando en 1533 tembló la tierra, como ocurría con frecuencia en México, ¿qué explicación dar a los campesinos alarmados? Ese mismo año el planeta Venus proyectó penachos de humo; el astro era una de las manifestaciones del dios Quetzalcóatl, "una estrella con quien ellos tenían gran cuenta" y por buena razón. Fenómenos análogos —sin duda el paso de un cometa— se reprodujeron en 1534, 1535, 1537... En este último año la tierra volvió a temblar. La epidemia de viruela de 1538 dejó anonadados los espíritus. Un testigo indígena describió sus estragos:

[41] Pomar (1975), p. 2.
[42] *Proceso*, (1910), p. 37.
[43] *Codex Telleriano-Remensis*, en *Antigüedades* (1964), lám. XXXV, p. 328.

Sobre nosotros se extendió: gran destructora de gente. Algunos bien los tapó; por todas partes se extendió. En la cara, en la cabeza, en el pecho. Era muy destructora enfermedad. Muchas gentes murieron de ella. Ya nadie podía andar, nomás estaban acostados, tendidos en sus camas cara abajo, ni acostarse sobre la espalda, ni moverse de un lado a otro. Y cuando se movían algo, daban de gritos. A muchos dió la muerte la pegajosa, apelmazada, dura enfermedad de granos. . .[44]

Otras epidemias, en 1544, 1545, 1550, que los anales indígenas muestran con dibujos de pilas de cadáveres, fueron aún más mortíferas. La dureza de los tiempos multiplicaba los interrogantes a los que los antiguos aún sabían responder.

¿De qué manera señalar el paso del tiempo y de las estaciones sin deslizarse abiertamente a la idolatría, sino inspirándose en las fiestas cristianas de las que sólo se conocían fragmentos? Los franciscanos se ajetreaban por dar a conocer las plegarias tal como se las practicaba en las campiñas castellanas, pero, además de que esta propaganda no era del gusto de todo el mundo, se necesitaban años de inculcación y de repetición para sustituir los rituales precolombinos por los europeos. Las celebraciones del Corpus Christi se volvían regulares en las grandes ciudades, en México, en Texcoco y en Tlaxcala, pero a costa de esfuerzos y de inversiones considerables. Por lo tanto, Quetzalmamalitzin debía improvisar continuamente para satisfacer al pueblo mientras respetaba la tradición. A él le tocaba no enfadar a los misioneros ni comprometerse en actividades que lo habrían conducido a la hoguera.

La presencia del pasado se manifestaba espectacularmente en Teotihuacan. Como por doquier en la Nueva España, las montañas que cerraban el horizonte eran los receptáculos vivos de fuerzas divinas, dispuestas a derramar las aguas y los vientos sobre la superficie de la tierra. Pero Teotihuacan también albergaba ciertas construcciones extrañas. "Tiene este dicho pueblo notables memorias de la idolatría antigua como son muchos cerros hechos a mano, los cuales en su infidelidad servían de templos."[45] El poblado vivía a la sombra de los gigantescos montículos de la Luna y del Sol que ni los siglos ni los españoles habían podido derribar. En todo momento se tenía ante los ojos, bajo el sol del mediodía que hace deslumbrante el cristal del aire, o bajo la luz de la luna, el esplendor de las divinidades antiguas.

El propio obispo Zumárraga se había inquietado por el destino de las ruinas de Teotihuacan y de los ídolos que yacían cerca de los "cerros hechos a mano". En vano se había intentado, por órdenes suyas, desplazar una de las estatuas. Este fracaso no pasó inadvertido para los indios de los alrededores, y tal vez estimuló resistencias y dio apoyo a fidelidades secretas. Que-

[44] En Sahagún (1977), t. IV, libro XII, cap. 29, p. 136.
[45] En *Cartas de religiosos* (1941), p. 35.

tzalmamalitzin debía desconfiar del desconcierto provocado por los profetas itinerantes, pues predicaban los cultos de los antiguos dioses contra el cristianismo y denunciaban la traición de la nobleza cristianizada.

"¿Por qué dejaban las cosas pasadas y las olvidaban ya que los dioses que antes adoraban los remediaban y les daban lo que habían menester?" Gracias a la colaboración de los señores y de la Iglesia, se había podido impedir que Andrés Mixcóatl, uno de los agitadores que se hacían pasar por dioses, siguiera haciendo daño.[46]

La escuela y el matrimonio

Además del culto de los ídolos, dos cuestiones dividían al mundo indígena: la educación de los niños y la aceptación del matrimonio cristiano.[47] Los misioneros veían aquí el medio de cristianizar a sus fieles mientras les imponían gestos y comportamientos que les permitieran juzgar y medir la fe de los indios.

Desde finales del decenio de 1520 los franciscanos se esforzaron por hacerse cargo de todos los hijos de los nobles del Valle de México y de Tlaxcala para moldearlos en la nueva fe como en cera aún blanda. La escisión que introducía la escuela cristiana al levantar a los jóvenes neófitos contra sus padres idólatras era destructora. Al explotar los conflictos generacionales, la Iglesia empleaba un arma eficaz pero infernal. A los indios que se congratulaban de los progresos realizados por sus hijos bajo la vara de Pedro de Gante, los tradicionalistas respondían que mejor sería darles muerte.[48] Estas frases no siempre fueron dichas al viento. Unos jóvenes indígenas que habían denunciado a sus padres ante los misioneros pagaron con la vida su temeridad, a lo cual respondió la Iglesia haciendo dar muerte a los padres asesinos.[49]

Seguir la tradición también era practicar la poligamia y mantener los gineceos. Uno de los testigos indígenas a quienes se interrogó a propósito de don Carlos confesó ignorar el número de las concubinas del acusado, pero luego añadió que "no lo sabe porque [. . .] no entra donde están sus mujeres".[50] Esta confesión revela mucho sobre la perduración, en el decenio de 1530, de un modo de vida que reservaba a las mujeres, fuesen esposas, sirvientas o concubinas, un espacio particular —el *cihuacalli*— en los palacios y en las grandes mansiones. Esas hileras de habitaciones en que se movían las madres, hijas, sirvientas y chaperonas estaban tan cerradas a los desconocidos como los harenes de Granada. Al expulsar la poligamia de esos lu-

[46] Gruzinski (1985), p. 51.
[47] Bernand y Gruzinski (1991), t. I, pp. 389-393.
[48] *Proceso* (1910), p. 47.
[49] La historia semilegendaria de los "niños mártires" de Tlaxcala conserva, en forma edificante, el recuerdo de uno de esos sangrientos episodios.
[50] *Proceso*, p. 11.

gares femeninos la Iglesia trastocaba el antiguo orden de las cosas, mientras que los españoles tenían la impresión de encontrar un exotismo mediterráneo que les era familiar.

Una de las principales tareas de los evangelizadores consistió, pues, en imponerle a la nobleza la regla de la monogamia. Quetzalmamalitzin conservaba en la memoria, mejor que nadie, el recuerdo de los primeros matrimonios celebrados en México. Pero esas bodas podían prestarse a confusión, pues mezclaban la adopción de la monogamia con la consagración de alianzas políticas entre indios y españoles. Aquello había sido más cuestión de linajes que historia de parejas, pues las prácticas de los laicos españoles se aproximaban más a las costumbres de los nobles indígenas que a los ideales predicados por los misioneros.

A decir verdad, el abandono de los matrimonios múltiples engendraba una fuente inagotable de dilemas. ¿Cuál de las esposas contraería nupcias cristianamente? ¿Las otras mujeres serían concubinas expulsadas de la casa de su marido, o se las instalaría, aparte, en otras casas? ¿Cuál sería el destino de sus hijos? Los religiosos también se pusieron a prohibir toda relación, legítima o no, entre parientes cercanos; acostarse con una sobrina o con una cuñada pasaba a ser "pecado" que sólo una dispensa podría borrar. Para sorpresa de los indios, sus prácticas ancestrales se volvían de pronto comportamientos reprobados, sin que la Iglesia pudiese justificar razonablemente su prohibición.

A ese respecto, don Carlos dijo en voz alta lo que pensaban muchos maridos. Con su hermana María, la esposa cristiana del señor de Chiconautla, don Carlos no se anduvo con rodeos: "Mira hermaha, no cures deste matrimonio ni mirar a él sino que si tu marido quisiere dos y tres mujeres, no se lo impidas ni riñas ni vivas celosamente, que yo también soy casado y tengo mi mujer y tengo a mi sobrina por manceba, no embargante que tengo mujer".[51] " [. . .] y si mi mujer se enoja, que se enoje, no se me da nada".[52] La adhesión a la monogamia no sólo era cuestión de principio, sino que ponía en entredicho las relaciones en el seno de la familia. Pero tuvo un efecto aún más insidioso, que no escapó a la perspicacia de don Carlos y que explica las afrentas que infligió a su hermana, "llamándola muchas veces *nocone* que es palabra fea y afrentosa que es como si dixiese hija de la mala mujer".[53]

Al reprobar la monogamia, al apelar a su autoridad fraternal diciéndole a su hermana que no invocara los derechos que le conferían el cristianismo y la religión, don Carlos rechazó lo que le parecía una innovación intolerable: la redefinición del papel de la esposa en el seno del hogar. La india casada encontró en el clero español un aliado táctico que la ayudó a emanciparse. Fue una emancipación relativa, ciertamente, limitada por el machismo

[51] *Ibidem*, p. 47.
[52] *Ibidem*, p. 54.
[53] *Ibidem*, p. 53.

mediterráneo de los conquistadores y por la misoginia latente de los misioneros, pero que bastó para quebrantar las relaciones de fuerza en el interior de la familia india, o sea, en el interior del grupo doméstico colocado hasta entonces bajo la autoridad discrecional del jefe de familia y del señor local. En lo sucesivo, la india que pretendiera aplicar al pie de la letra la ley de la Iglesia pasaría por ser una *nocone*, "hija de la mala mujer".

La difusión de la monogamia tuvo el mismo efecto que la de la enseñanza cristiana: dividió a las familias y provocó comportamientos que rompían con la tradición. En concreto, causó escenas y embrollos innumerables. La familia india evolucionaba entre el drama y el vodevil cuando el marido, a quien la Iglesia ordenaba tomar por esposa a la primera de sus mujeres, se las arreglaba para escoger a la más sensual o la más fresca, dispuesto a renegar de su elección pocos años después, para casarse con otra más de su gusto. La Iglesia sólo aceptaba como válido el primer matrimonio pagano del indio. Y todavía era necesario que el interesado quisiera revelar la identidad de su primera esposa y que su memoria, como a menudo ocurría, no le hubiese traicionado en el momento decisivo.

Al indio no le faltaban medios de hacer caer a la Iglesia en la trampa de sus propias reglas o, sencillamente, de burlar las nuevas prohibiciones. Don Carlos no dejó de hacerlo, manteniendo relaciones con su sobrina, doña Inés, quien le dio dos hijas. También se le acusó de haber tratado de tomar por concubina a la viuda de su hermano, es decir a su cuñada. Eso era cometer incesto, al menos a ojos de la Iglesia. Sus avances provocaron escenas que revelaban tanto la exasperación de don Carlos como su imprudencia. Con ello el indio no hacía sino volver a una costumbre antigua —se apropiaba las mujeres de su hermano y predecesor—, pero tropezaba con la Iglesia que condenaba la unión con una parienta tan cercana y. . . con la interesada, que hacía valer su condición de cristiana para resistirse a sus asaltos. La esposa de don Carlos no perdonó a su inconstante marido. Lo acusó de no llevar con ella una vida de pareja y de mantener a una concubina que la trataba como a una sirvienta. Esas querellas conyugales repercutieron en los trastornos familiares desencadenados por la cristianización: obligaciones nuevas, prohibiciones complicadas, derechos para la esposa legítima que en adelante, en caso de litigio, podía recurrir a la Iglesia, es decir a una institución que era ajena a la comunidad y a la sociedad indígena.

En lo sucesivo, suponíase que la ley del Dios cristiano lo arreglaría todo. Pero los propios españoles eran los primeros en burlarse de ella. Los indios les veían embriagarse y rodearse de concubinas mientras que los monjes les predicaban las virtudes de la monogamia y de la abstinencia.[54] ¿Dos pesos y dos medidas? Don Carlos había explotado esta diferencia de trato para denunciar el dominio de la Iglesia. A su vez, Quetzalmamalitzin se planteó

[54] *Ibidem*, p. 49.

esas preguntas, dudando sobre la conducta que debía observar y los compromisos que debía asumir.

De la contemporización a la colaboración

Por doquier los nobles entablaban discusiones interminables sobre la línea que debían seguir, a menudo en ocasión de un almuerzo en el campo, a la sombra de los sauces, cerca de las fuentes que los protegían de oídos indiscretos. El relativismo cultural, imprudentemente predicado por don Carlos, constituía una reacción de buen sentido, aunque insostenible en una sociedad dominada por la Iglesia.[55] Tanto más cuanto que desembocaba en una crítica política. Una vez más Carlos cometió el error de expresar en voz alta y ante testigos lo que muchos pensaban:

> ¿Quién son estos que nos deshacen y perturban e viven sobre nosostros y los thenemos a cuestas y nos sojuzgan? Oíd acá, aquí estoy yo y allí está el señor de México, Yoanizi y allí está mi sobrino Tezpili, señor de Tacuba y allí está Tlacahuepantli, señor de Tula, que todos somos iguales y conformes, y no se ha de igoalar nadie con nosotros, que esta es nuestra tierra.

Los jueces se preguntaron si don Carlos realmente había mantenido contactos con los señores en cuestión, en cuyo caso el movimiento habría cobrado un cariz singularmente inquietante.[56]

Quetzalmamalitzin no siguió las huellas de don Carlos o, al menos, fue lo bastante hábil para que no se advirtiera nada. Tal vez, acaso, como muchos otros señores, ¿se habrá contentado con cerrar los ojos, mientras respetaba a su manera la enseñanzas de la Iglesia? A diferencia de don Carlos, Quetzalmamalitzin no había conocido nada del antiguo mundo. Su incursión por la Nueva Galicia, en una edad decisiva, durante un periodo, lo había apartado totalmente de Teotihuacan. Regresar al pasado era algo tanto menos natural cuanto que su padre había adoptado el bando de los españoles. Puede intuirse el desconcierto de esos jóvenes cuyos padres habían abierto involuntariamente una vía que alteraba el universo tradicional.

De hecho, fuese por oportunismo, resignación o convicción, triunfaba la colaboración, es decir, en los términos de la época, "la amistad de los españoles". En el decenio de 1530 la aristocracia indígena recuperó parte de su importancia, volviendo a las posiciones que había perdido en la tormenta del decenio anterior. Algunos miembros de la familia de Moctezuma obtu-

[55] *Ibidem*, p. 41: "Que los padres [los religiosos] hagan eso que dicen, en buena hora, que es su oficio, mas no es nuestro oficio eso".

[56] *Ibidem*, pp. 59-60. Esas recriminaciones reflejan, por encima de las humillaciones y las frustraciones, el quebrantamiento de las estructuras sociales: señores que habían perdido sus bienes y su poder, aldeas que habían pasado, temporalmente o no, a manos de los protegidos de los vencedores, sin que éstos fuesen los herederos legítimos; Gibson (1976b), pp. 169-170.

vieron el cargo de gobernador y el título de *tlatoani* de México-Tenochtitlan.[57] Pero sobre todo, tras la advertencia de la ejecución de don Carlos, un acontecimiento de importancia sellaría definitivamente, veinte años después de la Conquista, la elección de la aristocracia mexicana: la rebelión del Mixtón, celebrada por la memoria india y que, en el siglo XVI, fue la única revuelta de envergadura contra la dominación española.[58]

El levantamiento de los indios chichimecas de Nueva Galicia, en 1541, cayó como un rayo. Se imponía una respuesta brutal. Muchos nobles indígenas acudieron al llamado del virrey Antonio de Mendoza y se lanzaron, con su gente, a aplastar la revuelta.[59] Esta guerra les permitió hacer alarde de su fidelidad a la Corona, y reanudar la tradición guerrera, utilizando sus armas. Quetzalmamalitzin combatió a su lado.[60] En el curso de la campaña se encontró con señores que habían seguido casi su misma trayectoria: don Juan de Guzmán Itztollinqui de Coyoacán, don Francisco de Sandoval de Tlalmanalco, don Pedro Ponce, gobernador de Cuitzeo en Michoacán, personajes honorables todos ellos, "amigos de españoles" y sobre todo tratados "como español".[61] Don Francisco de Sandoval tuvo cuidado de mandar poner por escrito los detalles de su campaña, para que no se ignorara nada de la que fue la última guerra de los indios del altiplano.[62] No es difícil imaginar, desplegando las láminas coloreadas del *Códice de Tlatelolco*, los suntuosos atuendos de guerra que los nobles indígenas se pusieron para la ocasión, los collares de piedras preciosas, los penachos y los escudos de plumas multicolores, los bezotes de oro, las corazas de algodón llevadas como en los viejos tiempos; con algunos toques europeos a veces discretos, a menudo ostentosos: grandes sombreros blancos, espadas, zapatos, caballos ricamente enjaezados. . .

El desahogo temporal del Mixtón no sofocó todos los anhelos de rebelión, y hasta el campo se vio perturbado por defecciones notables. Pero las conjuras o los conciliábulos se frustraron. De hecho, el enfrentamiento continuaba en otro terreno. El trato de preferencia reservado a los "amigos de los españoles" no logró evitar otra guerra, que pronto se volvió endémica: la que hubo que entablar ante los tribunales del virreinato, a fuerza de quejas y de súplicas. En el curso de los años siguientes la nobleza y la aristocracia indígenas se dedicaron a defender sus derechos, o a veces a extenderlos, ante las usurpaciones de los españoles o de los indígenas salidos de la plebe. La colaboración aseguraba la paz, pero sin garantizar siempre el *statu quo* social.

[57] *Ibidem*, p. 171.

[58] *Codex Telleriano-Remensis*, en *Antigüedades* (1964), p. 324.

[59] La representación de la *Conquista de Jerusalén* hecha en Tlaxcala en 1539 y que ponía en escena los ejércitos indígenas al lado de las tropas europeas, luchando contra el sultán, había indicado de la manera más espectacular el camino que se debía seguir; (Bernand y Gruzinski (1991), t. I, pp. 367-369.

[60] Alva Ixtlilxóchitl (1977), t. II, p. 279.

[61] "Visita hecha al virrey Antonio de Mendoza", en *Colección de documentos* (1971), t. II, p. 87.

[62] *Ibidem*, pp. 307-331.

En ese mundo inestable y peligroso un matrimonio afortunado seguía siendo la mejor de las protecciones. Sin duda fue al regreso de su campaña del Mixtón cuando Quetzalmamalitzin se casó con Ana Cortés Ixtlilxóchitl, hija de don Fernando Cortés Ixtlilxóchitl, aliado de los españoles y de la Iglesia. Esta alianza reanudaba una tradición secular que llevaba a los señores de Teotihuacan a casarse con princesas de Texcoco. Era evidente que la Conquista no había abolido aún esta costumbre, ni los lazos de dependencia que unían a los señoríos; Teotihuacan, pese a veinte años de dominio español, se hallaba bajo la dependencia directa de Texcoco. Pero ese matrimonio también sancionaba con todo brillo el apego de Quetzalmamalitzin al partido cristiano que don Fernando Cortés Ixtlilxóchitl había dirigido en Texcoco hasta su muerte, ocurrida en 1531. Ana, su joven esposa, lo introducía en el mejor ambiente; era hija de doña Beatriz Papantzin, bautizada desde 1524 y que, presumiblemente, había sido viuda de Cuitláhuac, el sucesor de Moctezuma. Y por último —lo que no venía mal—, Ana era la nieta del ilustre rey de Texcoco, Nezahualpilli. Al casarse con ella Quetzalmamalitzin resolvía con elegancia un dilema que podía parecer insoluble: la fidelidad al pasado indio y al mundo español. Como otros nobles, contaba con reforzar así las posiciones adquiridas o, al menos, salvaguardar el *statu quo* social y político.

¿Se acordaría Quetzalmamalitzin, el día de su boda, del matrimonio de sus suegros en 1526, cuando el vino de Castilla, por primera vez, corrió en abundancia? Desde hacía años los festejos indios de Texcoco multiplicaban las imitaciones del mundo de los vencedores, sin que nadie se asombrara ya ante lo extraño de esos ritos importados e impuestos. Las llamas de la hoguera habían hecho callar al fogoso don Carlos, poniendo fin a sus sarcasmos y a su desprecio por el matrimonio cristiano. ¿Era absoluta la normalización? A decir verdad, la piedad cristiana de Quetzalmamalitzin y el sincero amor que parecía tenerle a su esposa no le impedían entablar relaciones pasajeras, sin que se sepa si esas pequeñas desviaciones habían de atribuirse a la tradición ancestral o al ejemplo de sus vecinos españoles.

El viaje a España

Mientras Quetzalmamalitzin aprendía a gobernar su señorío, el encomendero Francisco Verdugo redescubría una España que ya no era la de los Reyes Católicos ni la de los comuneros. El viaje de regreso era frecuente entre conquistadores y emigrantes. Para algunos, era el precio de un fracaso; para otros constituía una reaparición gloriosa, definitiva o temporal: la hora de volver a poner pie en la tierra natal. El apego a la patria recuperada compensaba el inevitable extrañamiento. Como muchos otros conquistadores, don Francisco Verdugo tuvo esta experiencia.

Verdugo se dirigió a Cuéllar, entre Valladolid y Segovia, para buscar allí

a su esposa, Isabel Velázquez, hija del gobernador de Cuba, tan oportunamente traicionado. Había dejado a Isabel unos quince años antes, siguiendo el ejemplo de otros conquistadores que partieron sin mujer ni hijos hacia el Nuevo Mundo. En Cuéllar le aguardaba también su hija Francisca, que estaba en edad casadera. La entregó a don Alonso de Bazán, con lo que firmó una alianza muy halagüeña. El hermano del joven esposo era capitán de la guardia de Carlos V; su padre, don Andrés, había sido corregidor de Huelva, y las armas de los Bazán adornaban la capilla mayor del convento de las trinitarias de Cuéllar. Poco después de su boda doña Francisca trajo al mundo a una niña, bautizada con el nombre de Isabel, como su abuela; en todo triunfaba el antiguo orden de cosas.

Mientras Quetzalmamalitzin se disponía a reforzar sus nexos seculares con la familia reinante de Texcoco, los Verdugo, aun separados de Castilla por el océano, desarrollaban estrategias matrimoniales en el interior de su caserío de Cuéllar. Con la diferencia de que el destino de la familia ahora era indisociable de la Nueva España, donde don Francisco había triunfado brillantemente. El encomendero de Teotihuacan era importante allá, y sus ambiciones encontraban un teatro de operaciones mucho más vasto que el caserío castellano de Cuéllar. En Cuéllar, como en Extremadura o en Andalucía, volver de las Indias atizaba las expectativas, ensanchaba los horizontes y animaba a los vacilantes, demostrando que un destino lejano y azaroso podía ser el inicio de una trayectoria gloriosa. Verdugo volvió a tomar el barco, pues, y regresó a México en 1535.[63] Llevaba a su esposa, pero también a su hija y a su yerno Alonso de Bazán, quien se había dejado tentar por un porvenir mexicano.

El emprendedor Bazán encarnaba, en ese decenio de 1530, a una segunda generación de emigrantes que no conocieron los espantos del descubrimiento ni las glorias de la Conquista. Dos años después de su llegada, gracias a los buenos oficios de su suegro, se volvía residente oficial de la ciudad de México, donde disponía de un terreno concedido por el cabildo.[64] El yerno de don Francisco Verdugo pronto entabló relaciones con la vieja guardia de los conquistadores y con los restos de la aristocracia indígena. En 1550 tendría el honor de figurar entre los albaceas testamentarios de doña Isabel Tecuichpotzin, la hija mayor de Moctezuma.[65]

EL ÁGUILA DE DOS CABEZAS

Al correr de los años, pese al viaje a España, se perpetuaban los nexos entre Quetzalmamalitzin y su encomendero. El indio dio a su hija mayor, nacida

[63] Altman (1989), pp. 247-274; Porras Muñoz (1982), pp. 199, 463-464.
[64] *Ibidem*, p. 193.
[65] Cortés, *Postrera voluntad y testamento*, anotado por G. G. G. Conway (1940), Pedro Robledo México, p. 77.

al empezar el decenio de 1540, el nombre de Francisca Verdugo, para honrar a la hija de doña Isabel y de don Francisco, eligiéndola madrina de la india. La heredera del cacique y la del encomendero llevaban, pues, el mismo nombre. En una simetría impecable, homónimos repetidos asociaban a los padres y a sus hijas.[66] La coincidencia era sutil, cómoda y flexible. Si las alianzas matrimoniales de la familia indígena se plegaban a la costumbre prehispánica, relaciones de un género nuevo, que la Iglesia llamaba "espirituales", la unían a la de los encomenderos locales. Del lado español, y en forma igualmente simétrica, los matrimonios consolidaban los nexos de un regionalismo peninsular, mientras que el padrinazgo tendía puentes hacia la otra sociedad; en la Nueva España, como en los Andes, regionalismos americanos y regionalismos ibéricos unían a los dos mundos de una manera que, se esperaba, sería irreversible.

La calidad de los lazos entre los dos medios no era indiferente. El entendimiento entre los asociados —que en el mejor de los casos inclinaba a una complicidad, a expensas de los indios macehuales— era crucial, pues el cacique era quien aportaba al encomendero la fuerza de trabajo y los tributos que éste tenía derecho a exigir. Quetzalmamalitzin negociaba con la familia Verdugo, o con su apoderado, las cantidades de mercancías y las jornadas de trabajo; los indios tenían que someterse, como lo hacían antes de la Conquista española. Los *tequitlatos* indígenas evaluaban las cosechas, calculaban lo que debía corresponder a los campesinos y entregaban el resto al cacique y al encomendero. El tributo en especie era entregado regularmente al cacique; éste destinaba una parte al encomendero, y los indígenas, a su vez, trabajaban al servicio de sus amos, aquella águila de dos cabezas cuyo apetito había que satisfacer.

Los antiguos señores desempeñaban, pues, un papel esencial en la integración de las comunidades indígenas al sistema colonial, lo que exigía algunos sacrificios. En 1533 el joven señor indio recibió aproximadamente la mitad de lo que habría obtenido antes de la Conquista española: almendras de cacao, chiles, tomates, sal, leña, mujeres para moler el maíz, hombres para cortar la leña, el producto de los campos que pertenecían al señorío, así como una suma de dinero calculada en 40 pesos cada 80 días.[67]

Los sacrificios aceptados u obligados, las presiones constantemente ejercidas sobre la población, explican los límites del *statu quo*. Las relaciones entre el señor de Teotihuacan y la comunidad fueron perturbadas por ciertos pleitos desde el inicio del gobierno del virrey Antonio de Mendoza. Quetzalmamalitzin, hasta su muerte, tuvo que defenderse para conservar sus tierras contra las invasiones de indígenas y las usurpaciones del enco-

[66] A falta de alianza matrimonial, los lazos de un parentesco espiritual formalizaban las relaciones de proximidad y de dependencia. El procedimiento era habitual: el señor de Texcoco, Hernando Pimentel, se jactaba de haber "tomado el nombre de los Pimentel", familia de grandes de España que encabezaba el poderoso conde de Benavente.

[67] Munch (1976), p. 17.

mendero. Ese telón de fondo incesante de procesos marcaba en muchos lugares el ritmo de la existencia de los señores indígenas. La guerra de los juristas había remplazado a la "guerra florida" anterior a la Conquista, y los legajos de papel a las espadas de obsidiana.

Es verdad que la posición del encomendero distaba de ser cómoda; no era el propietario de las tierras, como no era el juez ni el señor del lugar. Su margen de acción dependía ante todo de sus relaciones con los otros conquistadores, con los representantes de la Corona, la burocracia y la Iglesia. Pero todo el apoyo del mundo compensaba apenas la fragilidad intrínseca de la institución. Los debates suscitados por la encomienda, la denuncia de sus excesos, los escrúpulos de la Corona y los ataques de Bartolomé de Las Casas ponían sin cesar a los titulares en una posición incómoda. La encomienda no costituía un bien hereditario y en caso de fallecimiento del beneficiario la Corona podía apropiarse de ella. Aún se recuerdan las dificultades que esta precariedad causó en los Andes. Real o exagerada, en ciertos aspectos era comparable a la situación inestable de los "señores naturales", a quienes los desórdenes y los azares de su situación amenazaban con desposeer de su patrimonio.

Vecinos españoles y mestizos

La joven sociedad colonial no sólo se componía de nobles indígenas y de encomenderos españoles. Los matrimonios entre vencedores y vencidos, y más a menudo las relaciones sexuales sin compromisos, habían empezado a mezclar a los medios dirigentes y a los notables. De grado o por fuerza, las hijas de Moctezuma en México-Tenochtitlan, encabezadas por la heredera del emperador, la bellísima doña Isabel Tecuichpotzin, habían dado el ejemplo. Una ciudad nueva como Puebla albergaba, por el año 1540, a gran cantidad de indias casadas con españoles.[68] Se habían creado relaciones de vecindad entre los notables indígenas y los europeos que residían en los pueblos: gestos de deferencia de los indios que llamaban "padres y hermanos"[69] a sus huéspedes europeos, relaciones de negocios, obsequios y presiones para que cerraran los ojos ante los ritos paganos, complicidades silenciosas, amenazas de chantaje y servicios prestados tachonaban las relaciones en la vida cotidiana.

En 1539 el español Jerónimo de Pomar, habitante de Guaxutla, en los alrededores de Texcoco, se dio cuenta de que los indios prestaban particular atención a una casa deshabitada en la que brillaba una luz durante toda la noche. Pidió al señor del pueblo, don Pedro, que demoliera el edificio que llevaba el nombre del demonio, Tecuancalli, y que al parecer no servía para

[68] Motolinia (1971), p. 138; en 1534 la cuarta parte de los jefes de familia españoles tenía esposas indígenas (Liss [1975], p. 136).

[69] *Proceso* (1910), p. 30.

nada ni para nadie.[70] Sus palabras cayeron en oídos sordos: el cacique se limitó a clausurar herméticamente la casa. Pero cuando llegó a Texcoco el obispo de México los indios parecieron enloquecer, y pidieron a Pomar que acudiera con su gente a llevarse al "diablo", los "ídolos" y las piedras *chalchuyes*, mientras le suplicaban que no le contara nada al prelado. Con medias palabras, se le ofrecía al español el tesoro del santuario, a cambio de su discreción.

Extrañamente, la visita del obispo Zumárraga, con sólida reputación de extirpador, suscitó la reacción de los indígenas y despertó, asimismo, el celo cristiano de Pomar, ¡quien, sin embargo, era español! Eso nos dice mucho acerca del entendimiento tácito que habitualmente debía regir las relaciones de unos y otros. Por lo demás, los Pomar no eran desconocidos de los indios. Antonio, un pariente de Jerónimo de Pomar, se había casado con una hermana de don Carlos, el cacique de Texcoco. Pero no imagine nadie un matrimonio principesco como los que los conquistadores podían celebrar con ricas herederas indígenas, pues la mujer de Antonio no era sino una hija bastarda de Nezahualpilli. No obstante, la sociedad que Quetzalmamalitzin se veía obligado a frecuentar se componía de parejas mixtas. Eso no complacía a todos, ya que don Carlos, el contestatario, había amenazado de muerte a los hijos mestizos de los Pomar. Si la amenaza se hubiera cumplido nos hubiese privado de uno de los mejores cronistas de Texcoco, Juan Bautista Pomar.[71]

Sin llegar a esos extremos, tales alianzas locales entre pequeños notables españoles y nobles de segunda clase no pueden compararse con las que habían celebrado los gloriosos conquistadores con las grandes dinastías de México: sus respectivas descendencias, aunque igualmente mestizas, no pertenecerían al mismo mundo.

La revuelta de Teotihuacan

Los últimos años de Quetzalmamalitzin se vieron alterados por un conflicto que dio mucho de qué hablar y que hizo volar en pedazos la imagen apacible que hemos hecho del personaje. Los agustinos que se habían establecido en Acolman en 1539 se encargaron de la dirección religiosa de Teotihuacan. El señorío se convirtió así en una "visita", es decir un lugar que recibía de cuando en cuando la "visita" de un religioso, encargado de celebrar allí la misa y de administrar los sacramentos.

La situación se deterioró cuando los agustinos quisieron edificar un monasterio en Teotihuacan. La orden estaba en plena expansión e intentaba, como sus rivales franciscanos y dominicos, reforzar su implantación entre los indígenas completando la red de conventos situados bajo su direc-

[70] *Ibidem*, p. 31.
[71] *Relaciones geográficas del siglo XVI, México* (1986), t. III, pp. 33-35.

ción.[72] El pueblo contaba con dos mil hogares y prometía importantes ingresos.[73] Los principales —y muy probablemente Quetzalmamalitzin— vieron el proyecto con malos ojos. La carga que había representado la construcción del imponente convento de Acolman,[74] a dos pasos de ellos, no les dejaba ganas de repetir la operación. Los indios de las cercanías no compartían la admiración que los historiadores del arte mostrarían, siglos después, por la cúpula impresionante y la elegante fachada. La construcción de un convento semejante en Teotihuacan entrañaría trabajos muy costosos para la comunidad que, como agradecimiento por sus esfuerzos, sufriría la vigilancia intensificada de los agustinos. Los indígenas apelaron de inmediato a los franciscanos, menos exigentes, y ya conocidos de tiempo atrás en el pueblo.

Para expresar su descontento por la iniciativa agustina, los indios dejaron de asistir a misa y se abstuvieron de todo contacto con los agustinos. Las autoridades españolas —en este caso el alcalde mayor de Texcoco y el "provisor de Indios" del arzobispado— reaccionaron ordenando azotar a los "indios de la iglesia", a los alcaldes y aguaciles de la comunidad. Los indígenas contratacaron con un gesto blasfemo: borraron la cabeza de san Agustín que los religiosos habían hecho pintar sobre el portal de su nuevo convento. Hubo arrestos de sospechosos. Los presos se evadieron haciendo un boquete en el muro de su celda. La investigación no progresaba.

La agitación cobró tales dimensiones que el juez indígena enviado para poner en razón a los lugareños sólo pudo salvarse gracias a la intervención del esposo de doña Francisca Verdugo, el encomendero Alonso de Bazán. Un miembro de la Audiencia, Alonso de Zorita, que gozaba de gran consideración en el virreinato, tuvo que acudir en persona para arreglar las diferencias. Fue recibido con el mayor respeto por Quetzalmamalitzin, los principales y toda la comunidad de Teotihuacan. Y sin embargo, ni la visita de ese personaje ni el sermón de un franciscano que acudió a predicar la obediencia para con los agustinos lograron calmar los ánimos. Un estrépito increíble interrumpía los sermones de los franciscanos y las intervenciones de los agustinos.

Quetzalmamalitzin y los principales habían dejado actuar a los lugareños sin tomar partido abiertamente. Luego, estalló la ruptura. Obligados a emprender la fuga para no ser detenidos, los señores y sus aliados hicieron despojar el monasterio agustino de todos sus ornamentos, mientras la población evacuaba el pueblo llevándose el dinero de las cajas comunitarias, o sea más de cuatro mil pesos. Tal fue el comienzo de un descarrío prolongado que recuerda el nomadismo de los antepasados lejanos, cuya memoria

[72] Rubial García (1989), p. 115.
[73] Mendieta (1945), t. II, p. 203; Joaquín García Icazbalceta (1941), *Nueva colección de documentos para la historia de México*, t. I, pp. 86 y ss.
[74] Gibson (1967b), p. 114.

conservaban aún muchos códices indígenas. Durante dos años los indios vivieron así de los fondos conservados en las cajas de la comunidad, vagabundeando por los campos. Muchos indios perecieron en esas tribulaciones: "aquel pueblo pasaba tan intolerables trabajos fuera de sus casas y por tierras ajenas".[75]

¿Por qué razón Quetzalmamalitzin, al borde de los 40 años, había puesto súbitamente en peligro su autoridad, el poder de su familia y la existencia misma de Teotihuacan? Al principio había mostrado una circunspección extrema, hasta tal punto que las autoridades coloniales se preguntaron a qué bando se había unido. Quetzalmamalitzin medía, mejor que nadie, la gravedad de todo acto de rebelión contra la Corona española. La perspectiva de contar con la presencia de un convento agustino añadía, sin duda, una nueva limitación a su poder. Pero no se ve claro por qué una implantación franciscana, ardientemente deseada por la población indígena, no habría tenido el mismo efecto. Por lo demás, la presencia de un convento aumentaría el brillo del lugar y confirmaría la preminencia de Teotihuacan. Por lo tanto, hay que buscar otras razones de la revuelta.

El apego de los indios a los franciscanos no debe atribuirse exclusivamente a las campañas de proselitismo que eran habituales en la orden de san Francisco. Los indios establecían una distinción marcada entre las órdenes religiosas, hasta el punto de concebirlas como entidades religiosas independientes, más que como portadoras de una fe común. Como la idea misma de fe estaba ausente en los cultos mesoamericanos, las diferencias de hábito, de santos patronos y de emblemas fácilmente podían pasar por diferencias de fondo, y no por variaciones superficiales entre las diversas familias espirituales. Visto desde este ángulo, el paso de una orden a otra tomaba las proporciones de una pequeña revolución religiosa. Por último, las incesantes rivalidades entre las órdenes mendicantes, con menosprecio de toda caridad cristiana, mantenían esta visión de las cosas.

Fuese por rechazo a la implantación agustina o por fidelidad a la orden franciscana, Quetzalmamalitzin mostró, al principio, una actitud de reserva. El señor se había visto rebasado por el movimiento de revuelta de la población, y quienes se pusieron al frente fueron las autoridades del pueblo y los indios adscritos al servicio de la iglesia local. El conflicto ilustra las fuerzas nuevas que inquietaban a la sociedad india a mediados del siglo XVI; los miembros electos del cabildo, los alcaldes y alguaciles y los sacristanes ligados a la Iglesia no pertenecían a la nobleza, y sin embargo a ellos los apoyó la mayor parte de la población. Ante un movimiento de tal importancia, el cacique se encontró frente a un dilema digno de Corneille: o se situaba del lado del orden —que encarnaban la Iglesia y la Audiencia— y perdía su dominio de la población local, o arriesgaba su título, su categoría y su libertad poniéndose a la cabeza de la rebelión e identificando sus inte-

[75] Torquemada (1979), t. VI, pp. 36-38; Mendieta (1945), t. II, p. 208.

reses con los de la comunidad. Fue este camino peligroso el que eligió Quetzalmamalitzin.

Los agustinos terminaron por ceder, y la situación volvió al orden. Los indios triunfaron: en 1559 San Juan Teotihuacan se convirtió en parroquia franciscana. Cuatro años después se le asignaba un convento.[76] Quetzalmamalitzin, que había enviado una memoria a España, recibió el perdón del virrey. Una cédula real le dio, más adelante, la razón a los indios y a su señor. El asunto terminó para los indios en un éxito tanto más notable cuanto que lo habían obtenido contra los agustinos y las autoridades españolas. Después, la tradición diría que Quetzalmamalitzin había invocado el socorro de la Virgen de Guadalupe y que ella había escuchado milagrosamente sus ruegos.[77]

Habían trascurrido veinte años desde la hoguera que consumió a don Carlos. A diferencia del señor de Texcoco, Quetzalmamalitzin no se había enfrentado a solas con las autoridades coloniales. Aprovechaba un apoyo que don Carlos había despreciado soberanamente: el de la masa de los súbditos y de los líderes que la dirigían. Ese refuerzo revelaba asimismo una flaqueza: Quetzalmamalitzin no podía contar ya con sus solas fuerzas. El poder del señor natural salió menoscabado de la crisis de la que apenas había logrado salvarse. Gracias, en particular, a su habilidad, el señor de Teotihuacan supo explotar bien su fidelidad al rey; jugó sin vacilar la carta franciscana; aprovechó la complicidad de los indios de la comarca, y también la de españoles, que le permitieron eludir en diversas ocasiones las fuerzas enviadas a detenerlo. Por último, Quetzalmamalitzin había aprendido a sacar partido de las rivalidades dentro de la propia Iglesia.

Esta revuelta revela también la cohesión de la comunidad que, con algunas excepciones, cerró filas en torno de sus principales y de su señor. Nadie denunció a los autores del atentado iconoclasta contra las imágenes de los santos. Los indios capturados lograron evadirse siempre, gracias a la connivencia de los habitantes. Probablemente fue la última vez que la comunidad formó un solo cuerpo con su señor natural contra el mundo exterior.

Una muerte cristiana

Quetzalmamalitzin envejeció como buen servidor de Dios y de la Corona. Felipe II le había concedido un blasón, agradeciéndole haber participado en la conquista de la Nueva Galicia y en la campaña contra la revuelta del Mixtón, bajo la dirección del virrey Antonio de Mendoza.

En 1563, a la edad de 45 años, el guerrero, como cualquier hidalgo del Viejo Mundo y como muchos nobles mexicanos, mandó redactar su testa-

[76] *Relaciones geográficas del siglo XVI, México* (1986), t. III, p. 239.
[77] La Torre Villar (1982), p. 304.

mento. Pese a su hispanización y a su piedad, no sabía escribir. Dejó unos dineros destinados a la celebración de misas por el reposo de su alma, y donó cuatro pesos a Nuestra Señora de Guadalupe, cuyo santuario del Tepeyac empezaba a atraer el fervor de indios y españoles. Quiso que lo enterraran con el hábito de san Francisco y legó sus bienes a su esposa y a su hija. Había conservado algunos objetos que lo unían al pasado antiguo y a sus campañas militares, como esos adornos de plumas que legó a su mujer doña Ana "a quien mucho ama". La expresión, empleada en dos ocasiones, parece ser, más que una fórmula de compromiso, la manifestación de la confianza que unía a los esposos más allá de la muerte.[78]

La esposa amada debía asegurar la ejecución de las voluntades del señor: "La dejo en mi lugar [. . .] a sola la dicha mi mujer me encomiendo". A doña Ana le tocaría administrar el patrimonio y protegerlo. Pero Quetzalmamalitzin sólo dejaba una heredera, y la coyuntura era delicada.

El octavo señor de Teotihuacan había tomado, empero, sus precauciones. En 1561 resolvió casar a su hija de 16 años con un hombre de negocios español. La joven Francisca Cristina Verdugo Ixtlilxóchitl, biznieta del rey Nezahualpilli, era un buen partido. Heredaba el cacicazgo de Teotihuacan y un nombre que conciliaba la tradición india con el presente colonial. A los nombres del primer encomendero de Teotihuacan y de su hija unía el de Ixtlilxóchitl, como homenaje a su abuelo materno Hernando Cortés Ixtlilxóchitl, ardiente colaborador de los españoles. Francisca pertenecía a la segunda generación de indios nacidos después de la Conquista. Había sido criada por mujeres, en un medio indígena más tradicional y más cerrado que el que conociera su padre, alejado muy pronto de su medio para escoltar a su encomendero a la Nueva Galicia. Pero ella había recibido también una educación cristiana, y probablemente aprendió a leer pero no a escribir. Después estuvo a punto de conocer la ruina social, cuando su padre tuvo que abandonar Teotihuacan para escapar de la justicia.

Quetzalmamalitzin ofreció la adolescente a un español. La decisión señalaba un punto sin regreso, e interrumpía una política de alianza secular con la familia reinante de Texcoco. A partir de esa fecha el perfil de la familia se modificaba radicalmente: dejaban de estar entre indios y entre aristócratas. Se acercaban a los españoles, a los hijos de Bazán, a las nuevas generaciones de encomenderos de Teotihuacan a las cuales los señores-caciques se asemejarían cada vez más. Desde su más tierna infancia Quetzalmamalitzin había podido observar parejas mixtas, legítimas o no, de indias y europeos. Los franciscanos encargados de su adoctrinamiento lo habían familiarizado con esta eventualidad mientras que antes los tradicionalistas del bando de don Carlos le habían puesto en guardia contra ella. En 1561 se daba el paso. A los 16 años doña Francisca se unía con un emprendedor hombre de negocios, Juan Grande, que había desempeñado las funciones

[78] Alva Ixtlilxóchitl (1977), t. II, pp. 281-285.

de intérprete en la Audiencia antes de ser asignado al cabildo de México. El español descendía, al parecer, de uno de los pilotos de Cristóbal Colón, y su familia era originaria de Huelva.[79] Un año después nacía su hija, Ana. Quetzalmamalitzin vivió aún lo bastante para ver a su nieta, descendiente mestiza de los reyes de Texcoco pero también hija de un europeo, y no la olvidó en su testamento. A esta niña le destinó su residencia "el Viejo Palacio" (Hueytecpa), donde de ordinario se instalaba el encomendero español durante sus visitas a Teotihuacan, tal vez porque esta morada le parecía más apropiada para recibir a una mujer que estaba llamada a evolucionar en el universo de los españoles.

Quetzalmamalitzin entregó el alma el 11 de abril de 1563, en plena temporada de secas, cuando el sol lanza sus rayos sobre la montaña santuario de Teotihuacan. Su historia, como la del Inca Garcilaso de la Vega, revela la manera en que un individuo y su familia percibieron la sociedad colonial que surgía en torno a ellos y con ellos, pero también la forma en que fueron formando, día tras día, un modo de vida diferente, evadiendo los escollos imprevistos que acumulaban los conquistadores, las fuerzas nuevas y la resistencia del pasado. En México, como en los Andes, los mestizajes no eran operaciones arbitrarias, sino compromisos. Ocultaban una parte considerable de improvisación, que se intentaba atenuar buscando en el otro similitudes aparentes o reales. Se había creado así la pareja imposible, pero con destinos paralelos: la del cacique y la del encomendero.

[79] Munch (1976), p. 61.

V. LOS DESAFÍOS DE LA MUERTE Y DE LA MEMORIA

> Y aunque allá os parezerá cosa reçia en aberme casado con hindia, acá no se pierde honrra ninguna, porque es una nación la de los hindios tenida en mucho.
>
> Un mercader castellano de México a su sobrino, que se quedó en España (1571)

MÉXICO, 3 de agosto de 1566. En esta tarde que refresca la lluvia de verano, una muchedumbre consternada rodea el cadalso levantado en el centro de la Plaza Mayor. Las vendedoras indias de atole humeante y de tamales apenas logran proteger sus puestos. Los hermanos Alonso y Gil González de Ávila son conducidos al lugar de su ejecución. Mientras suben las gradas del patíbulo gritos y murmullos recorren la asistencia. Harán falta varios hachazos para que las cabezas de esos jóvenes, retoños de una de las mejores familias españolas del país, rueden por el suelo ensangrentado. La ceremonia termina cerca de la media noche, y las llamas difunden un fulgor tan poderoso como el del sol de mediodía.[1]

La confusión es tanto más brutal cuanto que esta "juventud dorada" había llevado hasta entonces una existencia de placeres; el lujo, las fiestas, los torneos —cañas, juegos de sortija y de pelota—, la etiqueta y los cortejos marcaban el ritmo de vida de los ricos criollos, como si fueran salidos de las páginas de una novela de caballerías. La Nueva España realizaba los sueños de Amadís. . . para algunos privilegiados.

LA "CONJURA" FALLIDA DEL MARQUÉS DEL VALLE

Se sospechaba que los hermanos Ávila habían participado en una conjura supuestamente urdida por don Martín Cortés, segundo marqués del Valle. El hijo del conquistador había vuelto hacía poco tiempo a su lugar de origen —nació en la cálida Cuernavaca en 1532—, donde se daba aires de gran señor, exhibiendo su vanidad y sus riquezas: se le habían subido a la cabeza el honor de haber acompañado a Inglaterra al príncipe Felipe —el futuro Felipe II— en ocasión de su boda con María Tudor, y su presencia en la batalla de San Quintín contra los franceses. Este indiano había traído de Flandes la costumbre de hacer brindis a lo largo de interminables ban-

[1] Suárez de Peralta (1949), p. 132.

quetes, caldeados por el vino.[2] Pasados los 30, mostraba la soberbia de su padre, pero carecía de todo sentido político. Rodeado de una "dorada juventud" que confundía los juegos con la guerra y la política, se dejó enredar en una conspiración cuya iniciativa o dirección nunca asumió.

El descontento de los encomenderos, alarmados ante la idea de no poder trasmitir sus encomiendas, la frustración de una juventud ávida de proezas y de hazañas, así como la presencia del retoño del conquistador, habían causado fermentos de agitación. Unos presuntos conspiradores llegados de Lima, entre los cuales se hallaba un criado del conde de Nieva, Cristóbal de Oñate, propagaron noticias de los disturbios que ocurrían en los Andes.[3] Un puñado de encomenderos empezó a soñar con derrocar los poderes locales, pensando, ¿quién sabe?, en la coronación de un rey del país, en la persona de don Martín Cortés. Hasta planearon una alianza con el reino de Francia: Cristóbal de Oñate partió rumbo a España y llegó a Bayona, donde estableció contacto con ciertos franceses, con la esperanza de obtener el apoyo del cristianísimo rey. Pero fue arrestado en Madrid en mayo de 1567.

Poco antes de descubierta la conjura una extraña mascarada había intrigado a los españoles de México. Una noche Alonso de Ávila, a la cabeza de treinta caballeros que llevaban los atuendos precortesianos de los indios, desfiló ante el palacio del marqués y luego ofreció un ágape indígena, servido en vajilla india. El festín pretendía reproducir la acogida que Moctezuma —alias Alonso— había deparado, casi medio siglo antes, a Hernán Cortés. Entre sus invitados Ávila distribuyó collares y ramilletes de flores, *xochiles*, adornados con letras y divisas, "que daban a entender los proyectos ocultos de los conjurados".[4] ¿Se jugaba a los indios, o se conspiraba, so capa de una mascarada que pretendía ser una señal dada a toda la ciudad? La identificación —y la sustitución— de la nobleza mexica por españoles de México, y la falta de toda participación de la antigua aristocracia indígena, nos aseguran al menos que había criollos que ya se consideraban representantes de la tradición prehispánica y herederos de una legitimidad anterior a la Conquista. Allí, a diferencia de Perú, no había necesidad de tramar alianzas complicadas con los vástagos de las antiguas dinastías indígenas.

Los gobiernos de dos virreyes enérgicos, Antonio de Mendoza y Luis de Velasco, ¿no habían hecho más que retardar la crisis política que ya se incubaba en México? ¿Iba la Nueva España a hundirse a su vez en largos años de guerra civil? A falta de jefes resueltos, el plan de abatir al tirano Felipe II y de coronar a Martín Cortés no fue sino una llamarada de petate. La conjura nunca alcanzó la dimensión de una rebelión abierta, y las tergiversaciones de don Martín Cortés se encargaron del resto; prefirió denunciar el asunto a las autoridades: "su padre había dado [al rey] una vez la

[2] Torquemada (1975), t. II, p. 390; Rubio Mañé (1983), t. II, pp. 10 y ss.
[3] *Ibidem*, p. 17,
[4] González Obregón (1952), p. 153; Torquemada (1975), t. II, pp. 390-391.

tierra y él se la daba otra" y. . . salvar el pellejo. La fidelidad de las poblaciones indígenas y de la mayoría del clero, con las notables excepciones del deán del cabildo de la catedral y el guardián del convento franciscano de Tlatelolco, también hizo fracasar la conjura.[5]

El malestar de la oligarquía, la preferencia que el nuevo virrey, el navarro Gastón de Peralta, mostraba a don Martín, los rumores de rebelión en la ciudad y en el país, habían hecho temer lo peor a la Corona, que reaccionó brutalmente contra los sospechosos y mandó de vuelta al marqués a España, donde murió en 1589. La sucesión de las fiestas y de las mascaradas que había ofrecido terminaba, como las grandes óperas románticas, con la caída de la familia Cortés. Tras la época de las intrigas amorosas, de los conciliábulos y de las traiciones, vino la de la muerte de algunos protagonistas. Aquellos a los que se les perdonó la vida fueron exiliados a Orán, tierra de sol y de desesperanza, donde se reunieron con Luis Colón, nieto del almirante, y con el mestizo peruano Cristóbal Maldonado.[6] Las cosas quedaron allí. Hasta comienzos del siglo XIX, México se mantendría inconmoviblemente fiel a la Corona.

La monarquía pudo consolidar su dominio al designar a un virrey enérgico y seguro, Martín Enríquez (1569-1581), cuyo gobierno se asemejó asombrosamente al de Toledo en Perú. Felipe II también resolvió instalar un tribunal del Santo Oficio, llamado de la Inquisición, tal como funcionaba en España desde fines del siglo XV; piedra de toque de la lucha contra los herejes y los malos cristianos, era devota en cuerpo y alma al soberano.

La alerta fue tanto más alarmante por ser contemporánea de la renovada agitación en Perú.[7] El papel ambiguo de don Martín, la presencia a su lado de su medio hermano, el hijo mestizo de Cortés y de la Malinche, habían despertado el recuerdo de los disturbios de los Andes. Pese a la distancia, la revuelta de los Pizarro y la insurrección de otro mestizo, Diego de Almagro, formaban parte de la memoria colectiva hasta tal punto que un capitán de Perú residente en México pagó con su vida el hecho de haber apoyado, en otro tiempo, a Gonzalo Pizarro.[8] Hasta se le atribuían al marqués, cuando estaba en Flandes, frases sediciosas, que incitaban a Perú y a México a "mandar todo al diablo".[9]

Algo más grave aún: por la misma época, Flandes estaba en llamas. En las remotas tierras del norte bajo la soberanía de Felipe nobles riquísimos, aficionados a las fiestas y las orgías, también impugnaban la autoridad real. El conde Lamoral de Egmont y Guillermo de Orange desempeñaban allí el papel que acabó por aterrorizar y paralizar a don Martín Cortés; en nombre de los intereses de la nobleza de los Países Bajos se pusieron a la cabe-

[5] Suárez de Peralta (1949), p. 126.
[6] Véase el capítulo II, pp. 68-70.
[7] Capítulo II.
[8] Suárez de Peralta (1949), p. 147; Porras Muñoz (1982), p. 192. Se trata de Baltasar de Toledo.
[9] AGI, Justicia, legajo 1086, "Proceso contra Melchor de Brizuela. . ." (1567-1571).

za del levantamiento contra Felipe II. La exacta simultaneidad de los acontecimientos es asombrosa: el nacimiento de la Liga de los Mendigos se remonta al mes de abril de 1566, cuando el barón de Brederode entregó a Margarita de Parma el texto de las reivindicaciones de la nobleza.[10] En agosto del mismo año el movimiento iconoclasta abrasaba Stenvoorde, Bailleul y Poperinge. A finales de 1567 y en los primeros meses de 1568, mientras en México la represión estaba en su apogeo, el duque de Alba tomaba el poder en los Países Bajos como gobernador general e instauraba el Consejo de los Tumultos.[11] En ambos países la gente, presa del pánico, murmuraba contra las tiranías y los abusos, pero el encarnizamiento de los enviados del rey a México fue ampliamente superado por las medidas sanguinarias del duque de Alba. En junio de 1568 Egmont y Horn perecieron decapitados en la plaza mayor de Bruselas.

Con una pasmosa sincronía, tres de los pilares del imperio: Perú, México y los Países Bajos, amenazaban con hacer vacilar el poder de Felipe II. ¿Habrá que ver en cada caso la aparición de una conciencia local —criolla en América, nacional en los Países Bajos— que se apoyaba en los privilegios o los derechos adquiridos, ante los representantes de la Corona de Castilla? Es probable. También el Mediterráneo español causaba inquietudes. El virreinato de Nápoles, en riesgo, igual que los Países Bajos, de ver instalarse la Inquisición española, se habría levantado en armas, sin duda, en 1564, si Felipe II no hubiese descartado oportunamente dicha medida.[12] Sin embargo, el peligro no sólo provenía de los confines del imperio. La rebelión de los moriscos llevaba al corazón mismo de la península la guerra y los disturbios. El primer imperio planetario pasaba por dificultades a la medida de su gigantismo.

A pesar de todo, mal que bien Felipe II logró resolverlas.[13] Era el único que podía abarcar el conjunto de esos problemas, a diferencia de sus súbditos de las Indias o de Europa, a quienes separaban el espacio, las lenguas y las culturas. La alianza franco-mexicana no había sido más que un sueño de conspirador, así como la de México y Lima. En cambio, el rey de España podía contar con las mismas familias para llevar el orden a los cuatro rincones del mundo: el duque de Alba partió hacia Flandes; su pariente Toledo fue nombrado en Lima, pocos años después. El convento-palacio de El Escorial, cuya cantera acababa de abrirse en 1563, se convertiría en el símbolo pétreo de la supremacía de un poder omnisciente con pretensiones universales.

[10] Cloulas (1982), pp. 224-225.
[11] González Obregón (1952), pp. 190-191.
[12] Coniglio (1967), pp. 104-105.
[13] La desaparición del príncipe heredero don Carlos en ese mismo año de 1568, la muerte de Isabel de Valois, el levantamiento de los moriscos antes citado, habían bastado para acaparar la energía del Rey Católico.

El ascenso de la oligarquía criolla

La crisis de 1566-1568 en la Nueva España expresó una reacción a las mutaciones de una sociedad colonial en vías de formación. El caos del decenio de 1520 había sido contenido por los mandatos de los virreyes Antonio de Mendoza y Luis de Velasco; ya no era más que un recuerdo conservado por algunos ancianos. La vía de la independencia, imaginada como un retorno a cuarenta años atrás, al buen tiempo de los conquistadores y de los encomenderos, parecía ahora un espejismo y un callejón sin salida. El sobrino del conquistador de la Nueva Galicia, el enviado de Bayona, Cristóbal de Oñate, fue ahorcado sin contemplaciones, mientras que el hijo de Andrés de Tapia, otro conquistador de renombre, a duras apenas logró librarse de la misma suerte.[14] El marqués del Valle, único noble con título de la Nueva España, había abandonado el escenario mexicano así como sus dos hermanos, lo que hizo escribir al cronista criollo Dorantes de Carranza: "Él y sus hermanos acabaron como desnaturalizados de su patria, pareciéndose mucho a su padre en los trabajos que le saltaron".[15] En esas sociedades que colocaban por encima de todo los lazos con el linaje, con el terruño y con la ciudad, la "desnaturalización" tenía, huelga decirlo, repercusiones incalculables.

De hecho, la mayoría de los conquistadores se había visto progresivamente apartada del poder, en favor de unas pocas familias: los Albornoz, Altamirano, Cervantes, Villanueva. . . Éstos explotaban en todas las formas posibles sus nexos con la burocracia española, el virrey, la Audiencia, los cabildos, las minas o el comercio. Su ascendiente descansaba sobre la imbricación de los intereses de los poderosos, la Iglesia y los representantes de la Corona. Las ramificaciones de los clanes y de los linajes rebasaban tanto las fronteras de la Nueva España que no era posible una ruptura con Castilla. En la segunda mitad del siglo esta oligarquía criolla, integrada por una veintena de familias, siguió una política matrimonial endogámica, y constituyó importantes mayorazgos destinados a conservar la integridad de su patrimonio y reforzar sus posiciones;[16] dicha concentración no era exclusiva de América, pues por entonces Cataluña pasó por una evolución análoga.[17]

La oligarquía aceptaba en su seno a individuos de origen mestizo siempre que tuviesen las relaciones y las riquezas necesarias. La presencia de Martín Cortés, hijo del conquistador y de la Malinche, al lado del segundo marqués del Valle, encarnó la ascensión de un puñado de ellos, lo bastante cercanos al poder para lograr su integración. Nacido en 1522, legitima-

[14] González Obregón (1952), p. 186.
[15] Dorantes de Carranza (1970), p. 101.
[16] Peña (1983), p. 189.
[17] Elliott (1989), pp. 71-91.

do por una bula pontificia siete años después, Martín recibió el hábito de caballero de la orden de Santiago y casó con una española. Descubrió África en Argel y la Europa del norte en Alemania. Después del arresto de su medio hermano el marqués, la administración de los inmensos dominios de la familia recayó por un breve lapso sobre sus espaldas. Una vez de vuelta a España, el hijo de la Malinche pereció en la guerra contra los moriscos.[18]

La absorción del sector más distinguido de la aristocracia indígena de México, en las filas de las elites criollas, es un fenómeno evidente aunque poco espectacular. Las hijas de Moctezuma desempeñaron aquí un papel análogo al de las princesas peruanas, aunque su presencia en el escenario político siguió siendo incomparablemente más discreta. Esas alianzas hacían entrar las ricas encomiendas cedidas a los Moctezuma en el patrimonio de la oligarquía. La progenie mestiza, *legítima o no*, de doña Isabel Tecuipochtzin, hija mayor y heredera de Moctezuma, nos ofrece un ejemplo que no deja lugar a dudas. Su amante Hernán Cortés le dio una hija, bautizada como Leonor; ésta se casaría después con Juan de Tolosa, uno de los conquistadores de Zacatecas, quien también fue uno de los primeros en explotar las vetas de plata que abundaban en la comarca. La pareja tuvo dos hijas; una de ellas, doña Isabel Tolosa Cortés Moctezuma, se casó con otro capitán prestigioso, Juan de Oñate, quien descubrió y gobernó Nuevo México. La otra fue esposa del general don Cristóbal de Saldívar, el "pacificador de los chichimecas". La alianza de los descendientes mestizos de Moctezuma y de Cortés con los magnates de las minas del norte del país muestra la concentración del poder a finales del siglo XVI.[19]

Doña Isabel también tuvo de su último marido, el extremeño Juan Cano, dos varones, llamados Pedro y Gonzalo. Una vez convertido en principal heredero de los Moctezuma, Gonzalo Cano Moctezuma, quien se contaba entre la flor de la nobleza criolla, renunció a sus derechos sobre México a cambio de una renta sustancial.[20] Por su media hermana, doña Leonor Cortés, estaba emparentado con los tres hijos de Cortés y, por lo tanto, con los Oñate y los Saldívar. Otra hija de Moctezuma, doña Leonor, se casó sucesivamente con los conquistadores Juan Paz y después Valderrama. Su hija, doña Leonor de Valderrama y Moctezuma, contrajo nupcias con un rico hidalgo de Zamora, regidor de México, Arias de Sotelo, y su hijo mayor, don Fernando Sotelo Moctezuma, heredó las encomiendas de la familia.[21] Los linajes indígenas de provincia tuvieron la misma suerte. La hija legitimada del conquistador Pedro de Alvarado y una princesa de Tlaxcala, doña Leonor de Alvarado Xicoténcatl, se casó con un primo del duque de Albu-

[18] Cortés (1940), pp. 70-72; Dorantes de Carranza (1970), pp. 100-101.
[19] *Ibidem*, pp. 77-78.
[20] Peña (1983), p. 229; sobre los esfuerzos de Juan Cano por defender el patrimonio y los derechos de su esposa india, véase Paso y Troncoso (1939), t. V, pp. 62-63.
[21] Porras Muñoz (1982), pp. 190-191.

querque, uno de los nombres más grandes de Castilla.[22] En Michoacán, la princesa tarasca doña María Inaguitzin sería esposa de uno de los conquistadores de la provincia.[23]

Esos entrelazamientos de linajes capturaban en sus redes a los descendientes de los antiguos señores del país. La oligarquía criolla recuperaba así, en provecho propio, la legitimidad prehispánica, que se basaba en la de la Conquista y la fortuna; por el prestigio de las raíces indígenas, esas familias castellanas se aproximaban físicamente al terruño que habían adoptado, mientras disponían de indispensables redes de influencia y de información. En contrapartida, los conquistadores, los miembros de los cabildos y de la burocracia, mantenían contactos íntimos y confesables con el mundo indígena por medio de sus clientelas y de los parientes de las princesas con quienes se habían casado. Los "mestizos de lujo" que gravitaban en su seno se integraban al mundo hispánico: su cepa aristocrática predominaba sobre el origen mixto o ilegítimo de la persona. Las prohibiciones que apartaban a los mestizos ordinarios de las encomiendas, de la universidad y de los cargos públicos casi no parecían preocuparles, no sólo porque siempre les era posible evadirlas —mediante una legitimación o una dispensa— sino, más aún, porque los medios dirigentes no los percibían como mestizos *stricto sensu*. El segundo marqués del Valle se dirigía oficialmente a su medio hermano bastardo diciéndole "Hermano mío". El cronista criollo Dorantes de Carranza saludaba en él a un "caballero muy discreto y muy valiente".[24] El mestizo de extracción humilde, en cambio, se veía empujado a la masa indistinta y amenazante de los negros, de los mulatos y de los vagabundos miserables.

Los sinsabores de la aristocracia india

La aristocracia india siguió la misma pendiente que la mayoría de los conquistadores y de los encomenderos. Sin embargo, no había permanecido inactiva. En el decenio de 1550 el señor de Texcoco, Hernando Pimentel, pariente de Quetzalmamalitzin, había movilizado sus apoyos en la corte de Castilla, pidiendo ayuda al conde de Benavente, Antonio Alfonso Pimentel, lo que nos permite presumir ciertas influencias de grupos de presión y de padrinazgo que cruzaban el océano.[25] Los dirigentes de Tlaxcala, que acostumbraban mandar embajadas a España, expidieron cartas, documentos y representantes ante el emperador, y luego ante Felipe II, para defender su causa y reclamar sus privilegios.[26]

[22] En España se contarán entre los descendientes del hijo menor de doña Isabel, Juan Cano, los duques de Abrantes y de Linares, y los condes de Enjárada.

[23] López Sarrelangue (1965), pp. 186-187.

[24] Dorantes de Carranza (1970), p. 101.

[25] *Manuscritos de Texcoco* (1979), p. 6.

[26] Gibson (1967a), pp. 165-166.

Aunque la aristocracia indígena se mantuvo al margen de la conjura de 1566, las misivas enviadas a la corte en marzo de aquel año exhalaban descontento y abatimiento. "¡Mísero de mí! ¿A dónde me volveré? ¿Me quedaré como gimiente paloma? ¡Ojalá mis ojos se llenen de lágrimas que se tornen tan amargas como el ajenjo en el fondo de mi corazón!", exclamaba en latín, apoyándose en citas de Ovidio y del Antiguo Testamento, don Pablo Nazareo, sobrino político de Moctezuma.[27] Ese letrado tenía, sin embargo, derecho al reconocimiento del príncipe, así fuese sólo por los años pasados a la cabeza del colegio de Santa Cruz, la prestigiosa institución de enseñanza superior creada por los franciscanos. Don Pedro de Moctezuma exponía, asimismo, su miseria, y solicitaba el socorro de la Corona. La maniobra de los nobles, perfectamente enterados de los medios para ablandar la conciencia del rey, explotaba todos los artificios de la retórica occidental e india, exagerando a su gusto una situación ciertamente difícil.

El comienzo del decenio de 1560 representó un giro delicado para la aristocracia india. En México-Tenochtitlan, en Texcoco y en Tacuba los descendientes legítimos de las familias reinantes prehispánicas dejaron de reunir los títulos de señor *tlatoani* y de gobernador.[28] En 1565, según una fuente informativa indígena, "el gobierno de los gobernantes reverenciados de México-Tenochtitlan llegó a su fin".[29] Con la muerte de Luis de Santa María Cípac, nieto del soberano mexica Ahutzotl, se extinguía definitivamente el reinado de una dinastía que había dominado México desde el siglo XIV. Un año antes moría Hernando Pimentel, último *tlatoani* de Texcoco, que dejaba su lugar a gobernadores sin ningún nexo con la dinastía local. A decir verdad, los *tlatoani* de la Nueva España no ejercían más que una fracción del poder que habían tenido antes de la Conquista, pero su presencia mantenía, en el plano regional, una continuidad política y social.

Su desaparición o su desplazamiento, unos cuarenta años después de la invasión española, significaba una ruptura menos violenta pero indiscutible con el antiguo mundo, aun si, desde los comienzos de la dominación colonial, la Corona española había esbozado esta evolución, al separar la categoría de cacique del cargo de gobernador.[30] El tono de las crónicas y de las súplicas indígenas no permite albergar duda sobre el sentido de esta nueva ruptura. Un cuarto de siglo antes el infortunado don Carlos había visto claro: se acercaba a su fin la época de los señores naturales. "Los nuevos gobernadores no *tlatoani* eran en su mayoría de la clase de los principales, pero carecían de pretensiones hereditarias al cargo de *tlatoani* y en algunos casos eran gente de fuera designada por los virreyes para asumir el gobierno en periodos críticos."[31]

Los nuevos gobernadores eran ajenos a la comunidad, a veces plebeyos,

[27] Paso y Troncoso (1940), t. X, pp. 89-108.
[28] Gibson (1967b), pp. 173-174.
[29] *Ibidem*, p. 171.
[30] Ya fuera elegido o designado por el virrey; *ibidem*, p. 169.
[31] *Ibidem*, p. 174.

a veces españoles. Otros indígenas tenían acceso, así, al poder supremo, no siempre desprovistos de aptitudes y claramente occidentalizados. Tal fue el caso de Antonio Valeriano, quien dirigió la ciudad de México a partir de 1570. Latinista, colaborador de misioneros y de cronistas, Antonio provenía de un medio indígena que no tenía lazo directo con las dinastías anteriores, formado en el ambiente de los monjes, semillero de fieles servidores de la Corona y de la Iglesia.[32]

Los matrimonios españoles

No es necesario ser adivino para presentir que este porvenir estaba erizado de obstáculos. La decisión de Quetzalmamalitzin, el señor de Teotihuacan, de casar a su hija con un español, adquiere así relieve político y social. A falta de heredero varón, frente a principales que conservaban su distancia y a una aristocracia texcocana a la defensiva, Quetzalmamalitzin se había decidido a introducir un español en la familia. Esta alianza, acaso desigual, acentuaba la integración a una sociedad colonial que había dejado de descansar esencialmente sobre la colaboración de los señores indígenas y de los encomenderos. Pero escoger a Juan Grande también era escoger la ciudad de México contra la provincia, echar raíces en la capital de la Nueva España en detrimento de la ciudad de Texcoco, que en lo sucesivo iría perdiendo categoría. La reorientación geográfica y la reorientación de las alianzas iban de la mano.

Sin embargo, la fórmula no era nueva: desde la primera mitad del siglo XVI princesas indias —como la propia hija de Moctezuma— se habían casado con españoles que así quedan encargados del poder de esas ricas familias indígenas. El éxito social de un Martín Cortés o de un Cano Moctezuma debía bastar para suprimir los últimos escrúpulos. Al casar a Francisca con Juan Grande, Quetzalmamalitzin avanzaba, pues, por terreno ya conocido. A condición de mantener un patrimonio y un nivel de vida acordes con sus orígenes, los hijos no caerían en la despreciada categoría de los mestizos. ¿Significaba esto que el señor de Teotihuacan sacrificaba toda identidad india, condenada a borrarse bajo la autoridad indiscutida del jefe de familia español? ¿Precipitaba el avance de una irreversible hispanización?

Tal vez no. Primero, porque Juan Grande tenía suficientes aptitudes para servir a los intereses del señorío —sus funciones de intérprete ante la Audiencia— pero no tanto peso social —Juan Grande, y no *don* Juan Grande— como para hacerle sombra. Luego, porque las mujeres de la familia conservaban pleno dominio sobre el patrimonio, y se identificaban con la

[32] Excepciones a la regla: el jefe de la dinastía de Texcoco, Francisco Pimentel, trabó fructíferas alianzas matrimoniales con Tlaxcala (la cabecera de Ocotelulco) y Tizatlán (Gibson [1967a], pp. 95-102).

rama noble e indígena. Ésa era una preocupación constante de doña Francisca, la hija y heredera de Quetzalmamalitzin. Se manifiesta claramente en la alternancia del *yo* y del *nosotros*, que aparece varias veces en su testamento: "*Yo* labré y edifiqué las casas en que al presente vivo [. . .] las cuales *labramos* y *edificamos* el dicho Juan Grande mi marido e yo".[33]

La institución del cacicazgo —contrapeso y réplica del mayorazgo de los españoles— garantizaba la integridad de la fortuna del linaje, al constituirla en bienes inalienables sin autorización de la Corona.

Las alianzas españolas iban acompañadas a menudo, sin duda, por un desplazamiento físico de la familia. Doña Francisca y su marido Juan Grande se mandaron construir casas en la ciudad de México, en el barrio de Santa Ana. En el momento de dictar su testamento la hija de Quetzalmamalitzin se declaró "residente de México". La hija de Francisca —acumulando el mestizaje cultural y biológico— repitió la carrera de su madre: hacia 1576 se casó con un español, el intérprete Juan de Peraleda. No carece de interés que madre e hija se casasen con castellanos a los que sus funciones ponían en contacto con los medios indígenas y mestizos. Juan Grande, al igual que su yerno Juan de Peraleda, eran una especie de intermediarios profesionales entre los dos mundos. Como hablaban fluidamente náhuatl, aunque ninguno de ellos había visto la luz en la Nueva España, podían comunicarse en esta lengua con sus mujeres y sus parientes indígenas.[34]

Ambos bandos dieron prueba, pues, de igual capacidad de adaptación, además de que nada infranqueable separaba a los cónyuges. La actitud de los maridos castellanos puede deducirse de la lectura de una carta de un mercader español instalado en la ciudad de México, quien anuncia a su sobrino, residente en Castilla, su boda con una indígena: "Y aunque allá os parezerá cosa reçia en aberme casado con hindia, acá no se pierde honrra ninguna, porque es una nación la de los hindios tenida en mucho".[35] El honor, inestimable en la sociedad española, quedaba a salvo, y las damas indias de Teotihuacan gozaban del desahogo que por doquier aportan los bienes inmuebles.

El ascenso de los principales

Mientras la nobleza de Teotihuacan se hispanizaba al volverse mestiza, nuevas relaciones de fuerza se perfilaban ya en el seno de la sociedad local. El convento franciscano construido en el poblado en 1563 introducía un interlocutor importante con el cual todos, plebeyos y principales, indios o no, tendrían que contar en lo sucesivo. Quiso el azar que Quetzalma-

[33] Alva Ixtlilxóchitl (1967), t. II, p. 289.
[34] *Ibidem*, p. 360.
[35] En Enrique Otte (1985), "Los pobladores europeos y los problemas del Nuevo Mundo", *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 8, p. 38.

malitzin muriera ese mismo año, y que la pareja de encomenderos Francisca Verdugo y Alonso de Bazán se extinguiera al año siguiente. Se redistribuyeron los naipes del poder local. La familia de los encomenderos se vio desposeída por un momento, en provecho del virrey, que recabó los tributos a finales del decenio de 1560.

Por el lado indígena, el poder señorial salió menoscabado de la muerte de Quetzalmamalitzin. Como no había ni que pensar que una mujer, su hija, o sus cónyuges respectivos —por ser españoles— heredasen el cargo de gobernador del pueblo, la familia perdió el mando de Teotihuacan. Tuvo que contentarse en adelante con el título de cacique y con los ingresos y los bienes a él asociados. Las tierras tradicionalmente ligadas al cargo de gobernador pasaron a ser patrimonio del cacicazgo, hereditario, inalienable e indivisible. Por su parte las autoridades locales, la municipalidad india, o cabildo, tomaban en sus manos los asuntos de la comunidad, en tanto que los caciques seguían desempeñando un papel económico y social a la medida de la riqueza que habían logrado conservar. Vemos así que el prestigio del señor se debilitaba. Hacia 1580 la familia no recibía prácticamente más que un tributo en plata al que se añadía el servicio de un leñador y de una molendera.[36] Los servicios personales se veían reducidos a poca cosa, las entregas en especie se convertían en sumas de dinero. El distanciamiento de la comunidad alejaba a los señores de la celebración de los ritos colectivos, a menudo comprometedores cuando se habían mantenido cerca del paganismo. El cristianismo se anotaba un nuevo punto.

La evolución del poblado de San Juan Teotihuacan ilustra el movimiento general de desposesión de las antiguas elites indias en favor de nuevos gobernadores, electos o designados, procedentes de medios más modestos, a veces oscuros.[37] Desde la primera mitad del siglo XVI algunos oportunistas habían logrado superar a la nobleza anterior a la Conquista; a partir de 1550 ocurrió una ruptura, a menudo irreversible, entre el título de señor o de cacique, inseparable de una familia y de ciertos bienes, y el de gobernador, confiado, por un periodo limitado, a un notable de la comunidad. Los cabildos a la española que el poder real había generalizado en el mundo indígena sirvieron de caballo de Troya a esos recién llegados.[38] En ciertos aspectos, resulta ejemplar la revuelta de Teotihuacán de 1557. Al revelar la autoridad de los funcionarios indígenas sobre el resto de la comunidad, había brindado uno de los primeros testimonios de la resistencia obstinada

[36] Munch (1976), p. 18.

[37] *Ibidem*, p. 360.

[38] Es sabida la importancia de los cabildos en la España de fines del siglo XV y la manera en que la Corona española introdujo esta institución en el Nuevo Mundo para proporcionarle bases legales a su dominación. El cabildo, o ayuntamiento, estaba compuesto por cierto número de cargos; los de alcalde y regidor eran los más importantes. En el curso del siglo XVI la institución se generalizó en el medio indígena. El sistema se difundió, al principio, por las grandes ciudades, México y Texcoco. No es casualidad que la memoria indígena fijada por los códices pictográficos de la época colonial retuviera particularmente la fecha de 1539, que correspondía a la designación de los primeros alguaciles.

que ciertas comunidades indígenas —debidamente organizadas— podían oponer a las medidas que les desagradaban. La política del vacío, el abandono y la deserción del pueblo dieron por resultado inmediato importantes pérdidas de ingresos para la Corona y la Iglesia; eran maniobras dilatorias que estaban llamadas a repetirse a lo largo de toda la época colonial.[39]

A partir de 1563, el cabildo indígena de Teotihuacan asumió la responsabilidad del cobro del tributo, cuya administración se les escapaba a partir de entonces a los caciques. Las entregas en dinero y en maíz se volvieron preponderantes, mientras que el cobro se modificaba; el impuesto se debería pagar por cabeza y variaría de acuerdo con el sexo, la edad y la categoría. Viudas, solteros, enfermos y ancianos sólo pagaban la mitad de lo que correspondía a un tributario común. Era una nueva ruptura con el sistema que había predominado después de la Conquista, en la primera mitad del siglo.

No por ello se redujo la lucha de los principales de la comunidad contra quien detentaba el cacicazgo. Tras la muerte de la viuda de Quetzalmamalitzin, en 1580, cuando doña Francisca fue reconocida cacica, los principales y un primo suyo exigieron la división de las tierras del señorío, pero no tuvieron éxito; el juez español, que también era encomendero de un poblado vecino, apoyó a la dama india. Al hacerlo aplicaba las consignas de la Corona, favorables a la conservación de los señoríos; probablemente también fue sensible al hecho de que el marido de la dama indígena, Juan Grande, era un hombre de negocios castellano. El cálculo de Quetzalmamalitzin demostraba haber sido prudente.[40]

La familia Bazán, titular de la encomienda, también había logrado un notable restablecimiento; no sólo recuperó su encomienda de Teotihuacan sino que sus miembros desempeñaban funciones prestigiosas; durante la creación del tribunal del Santo Oficio el cargo de primer alguacil mayor de la Inquisición —distinción y privilegio envidiados— correspondió a don Antonio y luego a don Francisco, los hijos de don Alonso de Bazán. La familia tuvo buen cuidado de no cortar sus puentes con la península; mientras los hijos menores se unían a las mejores familias de México, el mayor, don Antonio Velázquez de Bazán, había regresado a Castilla, donde se casó con la hija natural del poderoso conde de Lemos.[41] Los Bazán y las cacicas de Teotihuacan tenían objetivos análogos y aplicaban la misma táctica: para

[39] Diez años después el pueblo de Tehuacán se retiró a los cerros de los alrededores para lograr que se conservara el monasterio que los franciscanos habían decidido clausurar (Mendieta [1945], t. II, pp. 208-215). Hay que tener en cuenta la parcialidad de las crónicas franciscanas, que no pueden dejar de ver con benevolencia esas manifestaciones edificantes de apego a los miembros de la orden.

[40] Las modificaciones del poder en la escala nacional también le daban la razón. Mientras que en el decenio de 1540, al casarse con doña Beatriz, Quetzalmamalitzin mantenía un nexo de lealtad con Texcoco, cuarenta años después los antiguos señoríos prehispánicos ya no eran más que un recuerdo; la capital acolhua de las orillas del lago había perdido en 1580 su jurisdicción sobre los indios de los alrededores (Pomar [1975], p. 3).

[41] Porras Muñoz (1982), p. 200.

sobrevivir y prosperar, había que ocupar todos los terrenos, Teotihuacan y la ciudad de México para los descendientes de Quetzalmamalitzin, Nueva España y Madrid para los Bazán.

La infancia de don Fernando

En 1578 Miguel de Cervantes, preso en Argel, intentaba por tercera vez evadirse. Don Juan de Austria entregaba el alma a Dios, y Sebastián de Portugal desaparecía en la batalla de Alcazarquivir, que hundía al mundo portugués en una crisis. Ese mismo año doña Ana Cortés traía al mundo a un segundo varón, que recibió el nombre de Fernando de Peraleda Ixtlilxóchitl. El niño tenía una madre mestiza de 16 años y una abuela india de 33, mientras que los hombres de la familia, su padre Juan Navas Pérez de Peraleda y su abuelo materno Juan Grande, eran europeos. La abuela y la madre conversaban en un náhuatl impuro, salpicado de palabras españolas, que penetraron los oídos del niño; ambas dirigían una mansión india en la que se ajetreaba una servidumbre indígena, donde la cocina, los vestidos, los olores y la disposición de las piezas mantenían un género de vida tradicional. Pero sonidos extraños se mezclaban a veces con la melodía del náhuatl y a las entonaciones castellanas: palabras de sirvientes otomíes o popoloques; se hablaban al menos cuatro lenguas en San Juan Teotihuacan, minúscula Babel, como tantas otras con que contaba el México de entonces.

En el *cihuacalli*, el antiguo apartamiento de las mujeres, abrió Fernando los ojos al mundo. Tal vez hasta fue recibido por las palabras rituales de la comadrona, que muchas indias se trasmitían.[42] Pero aunque el niño mestizo creció entre los suaves huipiles de algodón, la influencia española se insinuó por doquier. Los modos de vida se habían ido asemejando desde la década de 1540; los indios habían adoptado gran cantidad de palabras españolas para designar las cosas de la vida corriente, plantas, objetos, animales, así como algunas de la administración y de la religión: "caballo", "gobernador", "cofradía", "imagen", "letra" son algunos ejemplos.[43] También desde hacía años a los indios les gustaban el vino español y las telas de Ruán, de Flandes o de España, mientras que los europeos se habían aficionado al chocolate, a frutos y productos exóticos, mexicanos o no: plátano, mamey, guayaba, chirimoya, guanábana, zapote, capulín, aguacate. El poeta Juan de la Cueva describió hacia 1574-1577:

> La variedad de hierbas y de flores
> de las que hacen figuras estampadas
> en lienzo, con matices y labores,

[42] Sahagún (1977), t. II, pp. 183-187.
[43] Lockhart (1992), p. 291.

son otras cien mil cosas regaladas
de que los indios y españoles usan,
que de los indios fueron inventadas.[44]

Algunos médicos españoles no dejaban de hablar de las virtudes del chocolate, en páginas en que las recetas de cocina les disputan el lugar a las digresiones doctas: "es ya costumbre antigua al tiempo de hazer el chocolate moverlo y batirlo en tanto grado que venga a levantar una grande suma y en tanto se tiene por mejor el chocolate en cuanto es más espumoso".[45] Indias, mestizas y españolas intercambiaban recetas de deliciosos atoles de chile, de epazote o de chía.[46] El tabaco, que se envolvía en una hoja de maíz o de papel, o aun en tubitos de tierra cocida o de plata para aspirar el humo, ya no era tan sólo un hábito indígena. Los españoles y hasta sus esposas se habían aficionado a él. "Muchas lo hazen —es un hombre el que habla— de puro vicio, pretendiendo totalmente con esto traer quebrado el color que llaman de damas. . ."[47] Mujeres indígenas y españolas compartían una gula y una afición inmoderada por el chocolate, los frutos aún no maduros, los limones verdes con sal, las naranjas azucaradas o amargas y, lo que es más extraño, la tierra de adobes con que se hacían los ladrillos; las españolas "comen tierra de adobes, y no dexan tapadera de jarro colorado y aun el jarro tragan".[48] Los médicos comentaban que esto les sentaba mal porque, a diferencia de las indias, las europeas sufrían malestares cuando les bajaba la regla.

El mundo en que vivía el joven Fernando no se asemejaba al de su bisabuelo Quetzalmamalitzin; en él se mezclaban o se yuxtaponían, según el caso, lo occidental y lo amerindio. Como su bisabuelo, el niño pasó por las manos de los franciscanos, pero éstos residían ahora en el pueblo; fue probablemente en su escuela de Teotihuacan donde Fernando aprendió a leer y a escribir; en la iglesia de ese convento se celebraron las exequias de su abuela, doña Ana Cortés Ixtlilxóchitl.

¿Había razones para inquietarse por el destino de este niño y de sus hermanos y hermanas, nacidos de una mestiza y de un español? Muchas desventajas y exclusiones tenían que padecer los mestizos sin recursos y manchados por el pecado de bastardía: les estaban vedados los repartimientos, las encomiendas, los cacicazgos, los estudios universitarios, el sacerdocio y el derecho de portar armas.[49] Algunas de esas prohibiciones eran contemporáneas de las que Felipe II había aplicado en España contra los moriscos

[44] Juan de la Cueva en *Poetas novohispanos* (1946), p. 21.
[45] Cárdenas (1988), p. 145.
[46] *Ibidem*, p. 174.
[47] *Ibidem*, p. 194. Pomar era de distinta opinión.
[48] *Ibidem*, pp. 248-249 y fray Agustín Farfán (1592), *Tratado breve de medicina*, f. 33, citado en Cárdenas (1988), pp. 248-249.
[49] Martín (1957), p. 96; Solórzano y Pereyra (1979), t. I, p. 221: se les reprochaba la ilegitimidad y las taras que presupone, no así la mezcla.

en el decenio de 1560.[50] Los mestizos ilegítimos o adulterinos no podían ocupar ningún cargo, así fuese menor, en la administración. Hasta se les prohibía rodearse de servidores indígenas. Su condición y su imagen eran tan desastrosas que cuatro años después del nacimiento de don Fernando, en 1582, un proyecto de hospital presentado a la ciudad de México proponía recibirlos junto con los desechos de la sociedad colonial, negros y mulatos.[51] Y es que el tiempo conspiraba contra los mestizos que no lograban encontrar un cónyuge o una compañera europea. Cada generación los aproximaba más a los negros y los mulatos que llevaban los estigmas de su origen servil, mientras que sus raíces españolas se diluían en el olvido: dejaban de rozarse, como lo habían hecho sus antepasados, con sus padres o sus abuelos europeos, que aún tenían el prestigio de las armas y de la victoria. Su sombra protectora se iba borrando.

De hecho, no era la mezcla de etnias, sino el nacimiento ilegítimo, la oscuridad y la pobreza, que constituían la fuente de su deshonor y los hacían socialmente irrecuperables. Como lo escribiría el jurista Juan de Solórzano y Pereira a mediados del siglo XVII: "Verdaderamente fuera cosa dura e inhumana excluirlos sólo por la sangre mezclada si se hallase que nacieron de legítimo matrimonio y que o por sus partes, méritos y servicios o por los heredados y hazañosos de sus pasados son de los muy antiguos y beneméritos de aquellas tierras".[52]

Los bisnietos de Quezalmamalitzin, por su parte, estaban a buen recaudo. Un sólido arraigo en el mundo indígena, relaciones en la sociedad española, y una legitimidad a toda prueba los protegían de la suerte que acechaba a la mayoría de los mestizos ordinarios en el decenio de 1580. No faltaban a su alrededor ejemplos de éxito: el hijo del comerciante mestizo Antonio de la Zarza había desempeñado las funciones de intérprete de la ciudad de Texcoco a finales de los setenta, y el cronista Juan Bautista Pomar, por la misma época, ocupaba la primera fila en la antigua ciudad del lago. Por lo demás, las uniones mixtas eran cosa corriente. A finales del siglo XVI en la ciudad de Oaxaca doscientos españoles se habían casado con mujeres de origen europeo, pero una centena había tomado por esposas a mestizas o mulatas.[53]

La información de 1580

Teotihuacan, marzo de 1580. Don Fernando tenía, acaso, 2 años. Soplaba un viento de marzo que producía un dolor de cabeza del que morían muchos indios. Cervantes escuchaba distraídamente al escribano leer su in-

[50] Por ejemplo, la prohibición de portar armas en 1568 y 1573, en Martín (1957), p. 96, n. 18.
[51] Zavala (1987), p. 472.
[52] Solórzano y Pereyra (1979), t. I, p. 252.
[53] Gonzalbo Aizpuru (1987), p. 59.

forme en voz alta, mientras que los principales indígenas miraban fijamente el suelo, fingiendo no comprender el español.[54] El recuerdo de la conquista de la región por Cortés era ya lejano. Pero aunque hubiesen trascurrido sesenta años desde la invasión de los cristianos, las ruinas gigantescas, las "pirámides" de la Luna y del Sol, todavía provocaban la curiosidad de los españoles, e inspiraban un temor reverencial a los indios.

Cervantes tal vez había esperado averiguar sobre los ídolos y los tesoros que pudieran ocultar. En todo caso, se quedó con la curiosidad. Mientras el escribano continuaba la lectura, las ventiscas de marzo que levantaban el polvo color ocre del altiplano entraban en la habitación. Para responder al deseo del rey y al extenso cuestionario enviado a todas partes en las Indias, el alcalde mayor había interrogado a los principales indígenas y a españoles de la tierra. Ellos respondieron como lo habían hecho tantos otros en centenares de pueblos indígenas, desde la Nueva Galicia hasta los confines de Perú. Esta colosal empresa, a la medida del gigantesco imperio español, produciría una suma de informes sin precedente reunidos en las *Relaciones geográficas*.[55]

En Teotihuacan los paisajes habían cambiado poco en apariencia desde la Conquista. El hábitat seguía siendo disperso, como en las otras comunidades de los alrededores. Las casas eran "de piedra o de adobe, con terrazas".[56] Pavos y aves de corral traídas por los europeos, gallos, gallinas y pollitos, picoteaban alrededor de las casas y corrían por los patios, entre ladridos de los perros, otros invasores pronto aclimatados. Los cultivos seguían siendo los de antaño: frijol, maíz, *huauhtli* y chía, capulines, agaves, tunas. . . La alimentación se modificaba muy lentamente. Los indios seguían produciendo maíz, consumido entre otras formas como tortillas, que las manos ágiles y cálidas de las mujeres formaban día tras día; eran la base de su alimentación. Se recogían capulines y manzanas que los indios conservaban para consumirlos durante el invierno. La caza de conejos y de venados mejoraba la alimentación ordinaria de los principales. Los que vivían en las orillas de un estanque o en las riberas de los lagos del valle tejían sus redes para capturar los patos y otras aves acuáticas que abundaban en esos parajes durante el invierno. Recogían unas "lamas verdes" que cocían para hacer el *tecuítlatl*, llamado por los españoles el "queso del país". El *ezcauhitli* está hecho por una masa de gusanos tan finos que forman una pasta en la que apenas puede notarse si "es cosa viva o no", mientras que el *ahuauhtli* designa unos minúsculos huevecillos de mosquito. *Ezcauhitli* y *ahuauhtli* son alimentos muy apreciados. Por lo demás, los indígenas ya no

[54] *Relaciones geográficas del siglo XVI, México* (1986), t. III, pp. 232-234. El 1 de marzo de 1580 el corregidor don Francisco de Castañeda se pone a describir el pueblo de San Juan Teotihuacan. Había consultado a las autoridades indígenas del poblado, e interrogado a nobles y principales que ocupaban cargos de alcaldes y de regidores.

[55] Sobre las *Relaciones geográficas* véanse la edición reciente de R. Acuña (UNAM) y los ensayos contenidos en el vol. 12, parte I, del *Handbook of Middle American Indians*.

[56] *Relaciones geográficas del siglo XVI, México* (1986), t. VII, p. 239.

son los únicos que los consumen: el viernes muchos españoles comen *ahuauhtli* para observar la vigilia impuesta por la Iglesia.[57]

En lugar, o mejor dicho además de las pencas de maguey, de las raíces, de las ratas y de las serpientes de antaño, los indios consumían ahora aves de corral traídas de España. La carne de procedencia europea, particularmente abundante en la Nueva España, era accesible a cada vez más indios, y muchos lo reconocían. Los vecinos de Tequizistlán explicaron a los investigadores que "comen viandas delicadas para ellos de pan cocido y gallinas y carne de vaca y carnero".[58]

Algunas verduras de España y un poco de trigo habían hecho su aparición, probablemente en las tierras de los cultivadores españoles, cada vez más numerosos en la región de Teotihuacan. Había que dirigirse al convento de Acolman para encontrar en el huerto de los agustinos frutos de origen europeo, "peras, membrillos y vides".[59] En el mercado de Texcoco era posible procurarse "frutos de origen europeo: duraznos de todos géneros y melocotones, priscos y albarcoques y los que llaman de Damasco, peras mayores y cermeñas, manzanas gordas que llaman de invierno y de las de por San Juan, y membrillos muy mejores que en España".[60]

Al cabo de sesenta años de dominación española la vestimenta de los indios se ha trasformado: los hombres llevan camisas y zapatos de algodón. También se ha modificado el modo de dormir; los indígenas duermen "en lo alto" —y ya no sobre el suelo— y se abrigan con frazadas. En cambio las mujeres siguen fieles a sus huipiles y a sus enaguas.

Como en el resto del Valle de México, españoles y europeos desarrollan nuevas actividades. Prueba de ello es esta empresa hasta entonces desconocida: una treintena de indios se esfuerzan por recoger el salitre en las grutas de los alrededores. Luego se lo llevan a lomo de mula a la ciudad de México para hacer pólvora "en la casa de la munición de su Majestad". Ese negocio también atrae a extranjeros. En el decenio de 1590 dos flamencos de Nimega explotaron el salitre de Otumba, secundados por un alemán de Bremen; en 1601 los infortunados fueron juzgados y condenados por la Inquisición por calvinismo.[61] Al parecer ese reducido grupo de extranjeros iba a misa al convento franciscano de Otumba como si nada, y sin que los indios que trabajaban a sus órdenes hubiesen supuesto que estaban codeándose con seres peores que los idólatras, los herejes.[62]

La proximidad de la ciudad de México, capital populosa y rica, explica que en Texcoco y su región se hubiesen multiplicado los empresarios espa-

[57] Pomar (1975), p. 59.

[58] En la "Relación de Tequizistlán", *Relaciones geográficas del siglo XVI: México* (1986), t. VII, p. 241.

[59] "Relación de Acolman", *Relaciones geográficas del siglo XVI: México* (1986), t. VII, p. 241.

[60] Pomar (1975), p. 62.

[61] Greenleaf (1981), pp. 204-218.

[62] El caso no era aislado ya que en el decenio de 1590 los flamencos Cornelius Adriano César y Guillermo Enríquez se ocuparon de producir "el agua fuerte para la separación del oro de la plata" (Fernández del Castillo [1982], p. 259).

ñoles, los comerciantes mestizos y hasta las mulatas que regateaban el cacao. La hispanización de los campos y de la ciudad de Texcoco hacía progresos incesantes, y Teotihuacan no se escapaba del cambio, como ninguno de los otros barrios dispersos en lo que hoy se ha convertido en los suburbios de la capital.[63] Por último, las actividades de la ciudad de México o de Texcoco, en particular los talleres de textiles, las panaderías y las carnicerías, no dejaban de atraer brazos que abandonaban, definitivamente o no, el pueblo de Teotihuacan.

Las pestes mortíferas

Esos cambios, ¿han mejorado la existencia de los indios, como sostienen imperturbables los representantes de la Corona? Es muy poco probable. Los informantes indígenas aportan balances globalmente negativos; la región "estaba antes muy poblada", "llevaban antes una existencia más sana". En efecto, Teotihuacan, en 1580, no albergaba ya más que a 1 600 tributarios, o sea aproximadamente 8 mil indígenas.

La afirmación parece paradójica: precisamente porque viven mejor, "por tener más regalos que en tiempos pasados", están enfermos todo el tiempo. Los indios habían perdido, según se decía, el hábito de esforzarse, y se habían vuelto extremadamente frágiles: "con cualquier exceso que hagan caen en enfermedad".[64] Aun si no debemos olvidar nunca que son los principales los que se expresan en nombre de las masas cuya suerte no comparten, resulta indiscutible que las incertidumbres del mañana, más los cambios del modo de vida, de la alimentación, del hábitat, de las creencias, impuestas o aceptadas, difusas o espectaculares, tuvieron repercusiones sobre unos organismos a los que, por otra parte, diezmaban las enfermedades. Por falta de defensas inmunitarias ante los virus introducidos por europeos y africanos los indígenas afrontaban una muerte cíclica y multiforme:

> calenturas, fiebres, ciciones, tercianas, y cuartanas que curan con purgas, algunos suelen tener bubas [. . .] suelen tener diviesos, sarna y nacidos, enfermedad vieja suya que nace de sangre corrompida. . . También han tenido pestilencias de paperas y flujo de sangre, aunque no tan mortíferas y contagiosas como las grandes, y también suelen tener tabardete y dolor de costado y cámaras de sangre.

Las enfermedades desconcertaban, porque eran desconocidas de los indios, empezando por la viruela, que llegó con la irrupción de los españoles, y los tratamientos aplicados no hacían más que agravarla.

[63] Altman y Lockhart (1976), pp. 125-136.

[64] "Relación de Teotihuacan", en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México* (1986), t. VII, p. 238.

No lejos de Teotihuacan el mestizo Juan Bautista Pomar, encargado por Texcoco de redactar la respuesta a la gran investigación de 1580, se interrogó, como tantos otros, sobre las causas de la mortalidad:

> aunque se han investigado por muchos españoles doctos y hábiles en medicina, y por los propios indios, haciendo muchas diligencias e inquisición de su vida y costumbre en tiempo de su infidelidad, y del modo que agora tienen de vivir, no ha sido posible saberse alguna que del todo cuadre y satisfaga.[65]

Tal vez porque se siente más cercano, por su nacimiento, a las poblaciones indígenas, el cronista mestizo nos da la explicación que le viene a la mente:

> si hay alguna causa de su consumición es el muy grande y excesivo trabajo que padecen en servicio de los españoles en sus labores, haciendas y grangerías porque de ordinario en cada semana se reparten para este efecto mucha cantidad de ellos en todos los pueblos de esta Nueva España [. . .] Para ir a ellos a doce y a quince leguas de sus casas son compelidos y forzados, y que de lo que padecen allí de hambre y cansancio se debilitan y consumen de tal manera los cuerpos que cualquiera y liviana enfermedad que les dé basta para quitalles la vida.[66]

La debilidad física de las poblaciones indias va aunada a un grave estado depresivo, debido a "la congoja y fatiga de su espíritu que nace de verse quitar la libertad que Dios les dió [. . .] pues por de fuera no muestran ningún genero de alegría ni contento y tienen razón porque realmente los tratan muy peor que si fueran esclavos".[67]

Las heridas de la memoria

¿Qué efectos ejerció la muerte recurrente sobre las sociedades y las memorias, sobre los espíritus sometidos a tales tensiones? Las creencias y las costumbres antiguas no se habían extinguido gracias a los habitantes más ancianos que, tras haber sobrevivido a las guerras, las epidemias y los malos tratos, seguían siendo los últimos testigos oculares del antiguo mundo. El paisaje y las numerosas ruinas mostraban aún, por doquier, la aparente perennidad del pasado. En los alrededores de Texcoco las cuevas y las anfructuosidades de las montañas conservaban el recuerdo de los lejanos antepasados chichimecas que las habitaban, "hombres tan valerosos y famosos en esta tierra".[68] Algunos principales hasta lograban arrancarles a las

[65] Pomar (1975), pp. 54-55.
[66] *Idem.*
[67] *Idem.*
[68] *Ibidem*, p. 60.

autoridades españolas ciertas medidas necesarias para salvaguardar las ruinas de los santuarios paganos.[69]

Los informantes de Teotihuacan daban notaciones dispersas que, allí como en otras partes, revelaban en los relieves de los alrededores unas presencias muertas pero irrefutables; así, al mencionar el nombre de una montaña que domina la llanura, *Tenan* ("la madre de alguien"), los indios señalaban, sin saberlo, la persistencia de nexos antiguos y fuertes con las cumbres. Menos se podían pasar por alto las ruinas colosales que apuntaban al cielo, a dos pasos de San Juan Teotihuacan. El hecho de que Teotihuacan hubiese rendido culto al dios mexica Huitzilopochtli importaba menos, sin duda, que el aura que se desprendía de esos lugares. Seguía siendo público y notorio que el poblado "era el santuario y el oráculo al que acudían los pueblos de los alrededores". Con orgullo, los informantes recordaban que los sacerdotes de Moctezuma se dirigían cada veinte días a Teotihuacan a celebrar sacrificios. Las descripciones del gran santuario que mostraba el ídolo de Tonacatecutli, de la Montaña de la Luna, del templo de Mictlantecutli, el "Señor de los Infiernos", corroboran, pese a su brevedad, la importancia de esos lugares. Por otra parte, en la misma época el franciscano Bernardino de Sahagún consignaba el mito de origen de la Luna y el Sol que explicaba la antigua grandeza de Teotihuacan.

A decir verdad, la presencia, en la proximidad de la montaña, de un convento franciscano "donde residen de ordinario tres sacerdotes y un fraile lego" —o sea la honorable cifra de un religioso para cuatrocientas almas— debía bastar para contener las nostalgias de la idolatría antigua e incitar al silencio a quienes aún se arriesgaban a conservar la memoria del pasado. De todas maneras, los antiguos iban escaseando cada vez más. La época anterior a la Conquista se borraba poco a poco de las memorias, así como siglos antes se habían disipado otros recuerdos mucho más remotos, de los cuales aún subsistían fragmentos irreconocibles, entretejidos en la trama de los mitos. La tradición oral los había absorbido y los trasmitía, sin dejar nunca de modificarlos. Al comienzo de nuestra era Teotihuacan había sido la ciudad más grande del altiplano mexicano y, acaso, la ciudad más grande de América. Ante los efectos del tiempo, tanto del tiempo precortesiano como del tiempo colonial, ¿estaban condenados a la impotencia los indios, diezmados por las epidemias?

EN BUSCA DEL TIEMPO PERDIDO

Otumba, noviembre de 1608. Han trascurrido casi tres decenios desde el nacimiento de don Fernando y la redacción de las relaciones geográficas. El aire está asombrosamente límpido en esas primeras semanas de la tem-

[69] AGN, Indios, vol. 4, exp. 741 [1590]; "Orden dada al corregidor de Xochimilco en favor de don Diego de San Francisco".

porada de secas. La línea de los montes ondula en el horizonte con perfecta claridad y el ojo distingue cada planta de agave, cuyo verde oscuro contrasta con el intenso azul del cielo. En lo que en el siglo XX no será ya más que una aldea polvorienta del noreste del Valle de México, reinaba ese día una agitación insólita. Cantos y tambores acababan de callar. Se ha vuelto a oír el célebre *Canto de los mercaderes* que exaltaba "las pruebas, las peregrinaciones y las conquistas que hizo el valeroso Ixtlilxóchitl, después llamado don Fernando". Otros himnos, llevados por el redoble de los tambores *teponaztli*, evocaban el pasado anterior a la Conquista, con una nostalgia dolorosa.[70]

Los gobernadores, los alcaldes, los regidores, los ancianos, todos los que la región contaban entre principales y letrados indígenas, rodeaban y felicitaban a don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl por su obra. Compulsaban por última vez su historia de los toltecas y de los reyes chichimecas, el *Compendio histórico del reino de Texcoco*, y plegaban, no sin precaución, los frágiles códices cubiertos de imágenes policromadas. El bisnieto de Quetzalmamalitzin, ya de unos 30 años, presentó a los expertos una historia que había redactado y un puñado de documentos antiguos. Don Fernando no era, evidentemente, el primer cronista a quien ellos hubiesen confiado sus archivos, pero sí fue aquella la primera vez que no se abusó de su confianza.[71] La historia y las piezas justificativas obtuvieron la adhesión entusiasta de la asamblea. El hecho de que el padre de Fernando hubiese sido español no parecía preocupar a nadie. Sus interlocutores indígenas estaban tan bien dispuestos como las elites españolas a recibir a un hombre de sangre mezclada, siempre que las circunstancias se prestaran a ello.

¿Cómo explicar que en un pueblo de poca importancia se reunieran principales indígenas para verificar la autenticidad de una historia, que un trabajo de pluma pudiese despertar tanto interés y que esos medios dominados desde hacía casi un siglo por los españoles se vieran animados por semejante afán de dar a conocer al rey de España y a todos "la memoria de las grandezas y hazañas de los antiguos reyes y señores y demás naturales de esta Nueva España nuestros antepasados"? Esta extraordinaria determinación no era gratuita. Esos indios combatían con una de las nuevas armas introducidas por los conquistadores: la pluma. No había nada más eficaz para defenderse que exaltar la colaboración histórica entre los pueblos de la región y los españoles. Los nobles indígenas estaban convencidos de que la preservación de sus derechos debía empezar por recordar los servicios de los primeros que recibieron la fe católica y aceptaron luchar contra "sus propios deudos, tíos y hermanos [. . .] los reyes y señores mexicanos". Evocación de un remoto pasado prestigioso, valoración del pasado más cercano a la Conquista —que sin embargo pronto cumpliría un siglo— y

[70] Alva Ixtlilxóchitl (1975), t. I, p. 52.
[71] *Ibidem*, 519-520.

deploración de un presente tejido de injusticias y de olvidos: tal fue el impulso que movió a la nobleza india a cultivar el recuerdo y a reclutar "historiadores" capaces de poner por escrito, en forma accesible a los españoles y presentable al rey, las cosas de antaño.[72]

Las reivindicaciones indígenas iban dirigidas evidentemente contra los abusos y las intrusiones de los españoles que invadían sus tierras y exigían servicios a los que no tenían derecho, o que las comunidades ya no podían prestar. Mas la protesta era, asimismo, expresión de una ofensiva de la nobleza contra sus dependientes, contra los plebeyos que parecían más afanosos por sobrepasar a sus antiguos amos y ocupar su lugar. Era, indiscutiblemente, una reacción señorial. De hecho, el paso que dieron esos "nobles por el linaje y por la sangre" se asemeja mucho en la letra y el espíritu al mundo hispánico; al adherirse explícitamente al molde ibérico de la pureza de sangre,[73] recurrió a la historia y a la escritura. Se encontraría, en efecto, en el origen de un fabuloso trabajo historiográfico que consistió en trascribir en caracteres alfabéticos el legado de la tradición oral y de los manuscritos pictográficos.[74]

Un abolengo indígena

El afortunado historiador aclamado por los principales de Otumba merecía la confianza que habían depositado en él; Fernando era, por parte de su madre, descendiente de don Hernando Pimentel Ixtlilxóchitl, jefe de la familia principesca de Texcoco, amigo de Cortés y uno de sus primeros colaboradores. Siendo aún niño, en el decenio de 1580, su vida se había dividido entre México y Teotihuacan, donde se codeaba cada vez con más españoles, a menudo en relación de negocios con su padre y con su madre. Una señal de esta presencia: el ventero del pueblo había recibido, en 1592, la autorización de vender vino de Castilla a los europeos de los alrededores y a la gente de paso.[75] Pero Fernando había realizado sus estudios en la capital, probablemente en las aulas del colegio de Santa Cruz Tlatelolco que, desde hacía medio siglo, formaba a las elites indígenas. Por intervención de su padre, Juan Navas Pérez de Peraleda, maestro de obras de la ciudad de México, o de su abuelo materno, se había codeado con un universo de funcionarios, de arquitectos, de artistas y de principales españoles.[76]

Cuando tenía 19 años, Fernando perdió a su abuela india, doña Fran-

[72] También en esos años otros descendientes de la familia real de Texcoco escribieron a la Corona para protestar contra los españoles que invadían las tierras patrimoniales. El rey Felipe III apoyó la solicitud y ordenó hacer una investigación.

[73] AGN, Indios, vol. 4, exp. 768.

[74] Gruzinski (1988), pp. 88-100.

[75] AGN, Indios, vol. VI, exp. 258.

[76] El maestro de obras estaba encargado de supervisar las canteras de la ciudad; véase Martha Fernández (1985), p. 53 y Alva Ixtlilxóchitl (1975), t. I, p. 20.

cisca. La dama, que había rebasado la cincuentena, fue enterrada con el hábito de san Francisco, y su cuerpo yació en el convento de Santiago Tlatelolco, en la ciudad de México. La elección de su sepultura lo confirmaba: doña Francisca había pasado a ser vecina exclusiva de la capital. Gracias a ella y a su marido la familia se había establecido en el corazón mismo de la Nueva España, en la que era, por entonces, la más grande ciudad española de América, pero sin perder sus lazos con Teotihuacan. Piadosa, afiliada a diversas cofradías de la ciudad de México, doña Francisca había fundado una capellanía, como era costumbre de las elites española e indígena. Como era sagaz, había tomado las medidas necesarias para conservar el patrimonio de sus padres.[77] Por lo demás, sus bienes habían aumentado, a fines de siglo, por los donativos otorgados por la Corona.[78]

Esta abuela india, que seguía hablando náhuatl y que después de su muerte había dejado huipiles, chalchihuites preciosos,"cosas de hilados y tejidos y otras menudencias de mujeres",[79] era el único eslabón humano que unía a Fernando con el mundo y el pasado indígenas. El resto de sus antepasados, tanto del lado de su madre como del de su padre, eran de origen castellano. Al casar a su vez con una española, Antonia Gutiérrez, Fernando pareció reafirmar su pertenencia y la de los suyos a la sociedad hispánica. A ojos de los contemporáneos todos los hijos de Ana Cortés eran, por cierto, españoles. Y hasta su madre mestiza acabó por ser asimilada al grupo dominante: "Ha llegado a ser española".[80] Esa fórmula, aberrante según nuestras normas, corrobora la flexibilidad de la visión de los españoles de México; una mestiza biológica y cultural de cierto rango podía volverse española, lo que no impedía a los indígenas de Teotihuacan considerar a Ana Cortés como su "señor natural", ya que era la nieta de Quetzalmamalitzin. En cambio, nadie habría soñado con calificarla de "mestiza", con todo lo que ese término daba a entender de desprecio y de discriminación.

A pesar de esta hispanización intensiva, por paradójico que pueda parecer, las raíces indias eran cultivadas cuidadosamente. Además del dominio de la lengua, poderosas razones familiares e institucionales explican esta actitud: un señorío indio, o cacicazgo, sólo podía estar a cargo de un linaje indígena, pues mestizos y españoles quedaban excluidos, lo cual no presentó ningún problema hasta 1597, fecha de la desaparición de doña Francisca, la abuela india de Fernando. En lo sucesivo, mientras que la hija mestiza y el yerno español daban un paso más hacia la hispanización del hogar, la familia reconocía sin titubear su ascendencia indígena con el fin de conservar sus derechos al cacicazgo, legados por los antepasados indios.[81] La madre de Fernando pretendía, infatigablemente, ser "cacica de

[77] Alva Ixtlilxóchitl (1975), t. II, p. 291.
[78] Munch (1976), pp. 20-21.
[79] Alva Ixtlilxóchitl (1975), t. II, p. 289.
[80] *Ibidem*, p. 364.
[81] *Ibidem*, pp. 358-360.

la ciudad de Texcoco y descendiente de los reyes y señores en la gentilidad de dicha ciudad".[82]

Había motivos para presumir el "abolengo indio". Eran más personales para Fernando; él estaba convencido de que, comparada con la genealogía texcocana, su ascendencia española era poca cosa. Basta comparar su discreción sobre su padre Juan Navas Pérez de Peraleda, nacido en Andalucía, entre Córdoba y Granada, o su silencio sobre la familia de su abuelo paterno, originario de Huelva, con los centenares de páginas que consagra en sus obras a las dinastías de Texcoco. Valía más atribuirse la ascendencia de una familia real india que descender de españoles que no fueron ni hidalgos ni conquistadores, ninguno de los cuales llevó jamás la inapreciable partícula honorífica de "don". Los documentos notariados hablan por sí solos: en ellos don Fernando se presenta constantemente como el hijo de doña Ana Cortés y de. . . Juan Pérez de Peraleda.

Esta oscuridad del lado castellano probablemente simplificó las decisiones de don Fernando, ya que, a diferencia del Inca Garcilaso, no estaba ligado al mundo de los conquistadores y, por ello, le fue más fácil separarse de él y atacarlo en sus escritos. Dado que a sus ojos sus antepasados españoles carecían de prestigio, todo lo incitaba a reivindicar la herencia indígena. Pero, en esas condiciones, ¿por qué sustituir los apellidos de su padre, Navas Pérez de Peraleda, por el de Alva?[83] ¿Por qué Fernando, como su hermano menor Bartolomé, decidió unir al nombre glorioso de Ixtlilxóchitl el del duque que aplastó a los flamencos? Ésa es la otra faceta de ese personaje doble, obsesionado por los orígenes ilustres y ansioso por inscribirse, mediante este homenaje, en la historia reciente de España. Desaparecido en 1582, Fernando Álvarez de Toledo, duque de Alba, había sido un servidor ejemplar de la Corona de España, tal como lo fueran los príncipes de Texcoco de los que descendía Fernando.[84] El empleo de un nombre prestado era, por lo demás, corriente en España; ¿no había añadido a su apellido el propio Cervantes el de Saavedra, que ciertamente había sido el de un lejano pariente suyo, pero también el de un héroe del *Romancero*?[85]

En Fernando de Alva la memoria familiar, las referencias al pasado y los intereses bien comprendidos aparecen inextricablemente imbricados. Por lo demás, el abolengo indígena resultó muy útil ya que, por su linaje real, Fernando consiguió que a petición de los principales lo nombraran juez-gobernador de la ciudad de Texcoco. El cronista volvió a subir temporalmente al trono de sus antepasados, aun si, en lugar de trono, sólo se le dio un cargo de funcionario de la Corona, el primero de una serie de nombra-

[82] *Ibidem*, p. 350.
[83] *Ibidem*, t. I, p. 17.
[84] La elección y la composición del nombre en aquel México de finales del siglo XVI no era cualquier cosa; tanto entre los indios como entre quienes estaban emparentados con ellos indicaban una historia y un rango en la sociedad india y colonial; véase Lockhart (1992), p. 127.
[85] Canavaggio (1986), p. 173.

mientos que le llevaron a Tlalmanalco y a Chalco. Otros mestizos desempeñaron funciones análogas en México y en ciudades del valle, pues su conocimiento de las dos culturas les hacía notables expertos en materia legal y administrativa.[86] Al ir nombrándolos en diferentes ciudades del país la administración española intensificaba la uniformidad de las prácticas y, al mismo tiempo, recompensaba a sus fieles servidores.

Fernando, que se acomodó perfectamente a su doble condición de español y de aristócrata indígena, nunca se presentó como mestizo, ayudado en ello por la sociedad criolla que seguía considerando a las elites mestizas en el bando español o en el de la nobleza india, siempre que gozaran de honorabilidad y fortuna suficientes. Para esas elites, el linaje eclipsaba a la mezcla.[87]

El trabajo del historiador

La indianidad reivindicada por los mestizos cuya sangre se hispanizaba a cada generación quedó notablemente expresada por Fernando. Antes de componer su obra, que consagró al pasado de Texcoco, el más importante señorío del Valle de México después de México-Tenochtitlan, don Fernando se entregó a prolongadas investigaciones en las que aprovechó sus relaciones personales con los sobrevivientes de la nobleza indígena; consultó las "pinturas" pictográficas que sabía interpretar; probablemente tuvo entre sus manos el *Códice Xólotl*, los mapas *Tlotzin y Quinatzin*, que están hoy en la Biblioteca Nacional de París. Pasó jornadas enteras conversando con los ancianos, los nobles y los principales indígenas que lograban conservar una memoria oral del pasado; algunos habían tenido acceso a los archivos de las familias reales, otros guardaban en la memoria conversaciones ya lejanas. Fernando obtuvo así historias trascritas a caracteres alfabéticos, "muy antiguos papeles y memoriales que después escribieron los que supieron primero escribir".[88] Conversó con sobrevivientes del otro mundo, que aún conservaban marcas físicas de aquél, como ese anciano con las orejas perforadas y la boca siempre adornada por un bezote, distinción obtenida por hechos de armas antes de la Conquista, o sea antes de 1521.[89] Una observación muestra la vitalidad de esta trasmisión oral. Un día, mientras don Fernando de Alva se dirigía a la ciudad de México para tratar sus asuntos, se encontró en el camino al gobernador de Sultepec, que iba a pie a la capital, acompañado de una docena de cargadores. El gobernador

[86] Los mestizos don Jerónimo López y Juan Pérez de Monterrey fueron jueces-gobernadores de México-Tenochtitlan; el mestizo don Juan Martín fue gobernador de Tlatelolco, Calimaya, Xochimilco, Cuitláhuac, Acolman y México-Tenochtitlan (Lockhart [1992], pp. 34-35).

[87] El mestizaje cultural o biológico, y el grado de legitimidad, no eran determinantes en las esferas dominantes de esta sociedad.

[88] Alva Ixtlilxóchitl (1975), t. I, p. 50.

[89] *Ibidem*, p. 291.

cantaba y lloraba a la vez. Recitaba los himnos del rey Nezahualcóyotl para alentar y reconfortar a sus cargadores, descendientes arruinados de los príncipes de Texcoco.

Las investigaciones, las idas y venidas de Fernando por los campos del Valle de México, nos revelan la existencia de redes de nobles letrados que conservaron el recuerdo de las cosas de antaño hasta los albores del siglo XVII. Éstos recogían tradiciones orales, coleccionaban pinturas o redactaban en castellano y en náhuatl el relato de "grandes cosas sucedidas en esta tierra". La reunión de los principales de Otumba demuestra, incluso, que en el seno del mundo indígena existían instancias capaces de vigilar y autentificar las costumbres. Esta memoria ya fija iba acompañada por una memoria viva: anales relativos a la época colonial, pero redactados por indios, circulaban por el Valle de México, y las comunidades los copiaban para inspirarse en ellos.[90] Por doquier nobles o principales indígenas, en el campo y en la ciudad, conservaban discretamente los archivos locales, tal vez con la esperanza de que un historiador, indio o emparentado con indios, sabría basar en ellos alguna obra capaz de ilustrar su linaje o de defender su causa.

Todas estas actividades semiclandestinas no constituyen, ni mucho menos, una cultura indígena popular y campesina que se opusiera al mundo hispanizado de las ciudades y, sobre todo, de la capital. Los informantes, los archivistas y los cronistas locales son los continuadores de una tradición prehispánica y aristocrática que sobrevivió a cerca de un siglo de dominación colonial, tal como resistió los repetidos ataques de las epidemias. Por su parte, con el afán de proteger a la antigua nobleza y de frenar la descomposición social, las autoridades españolas a veces favorecieron deliberadamente esos trabajos.[91]

Don Fernando, cronista en ciernes, pasó pues años enteros visitando los pueblos de la región de Texcoco y de la ciudad de México, en busca de materiales y de información inédita capaces de alimentar su historia. Necesitaba establecer, para empezar, una relación de confianza con sus informantes; esto no siempre era fácil, aunque dominaba el náhuatl. Algunos indígenas, cansados de responder a las preguntas de los españoles o de los propios indios, terminaban por contarle cualquier cosa:

> un cierto caballero descendiente de la casa de Tezcuco, preguntando a un viejo de una historia de Tepetlaóztoc, principal, que quién fueron los padres y los abuelos de Ixtlilxóchitl, padre del rey Nezahualcóyotl, él respondió diciéndole que Ixtlilxóchitl no tuvo padre ni madre, sino que vino un águila muy grande y

[90] Gruzinski (1988), pp. 147-149.

[91] En 1549 el virrey Antonio de Mendoza confió a un noble de Chalco-Amecameca la tarea de consignar las historias de las grandes familias de esta región. Su escribano heredó manuscritos y los entregó a finales del siglo XVI a su yerno, joven historiador indígena de nombre Chimalpahin, quien se consagró a una tarea paralela a la de don Fernando. Véase Chimalpahin (1983), p. 21.

hizo un nido en un árbol grande que estaba en la ciudad, y puso un huevo muy grande y de allí a cierto tiempo quebró y sacó un niño y lo bajó del nido, poniéndole en medio de la plaza de la ciudad; y viendo esto los aculhuas lo criaron y como no tenían rey le alzaron por rey y le pusieron el nombre llamándole Ixtlilxúchitl.[92]

Fernando se jactaba de poder evitar esas trampas en que caía por entonces todo aficionado a lo fabuloso, y en las que se perdería hoy el etnólogo demasiado amante de los mitos. Sin embargo, había relatos perturbadores que era difícil ignorar en total silencio; pues, ¿qué pensar de esos ancianos de "poco entendimiento" cuyo testimonio rechaza Fernando categóricamente, pero sin dejar de consignarlo? Esos ancianos sostenían que el rey Nezahualpilli no había muerto en 1515, sino que "se había encantado en cierta cueva", fiel a la tradición que convertía a los soberanos de Texcoco en hombres-dioses, más fuertes que la muerte. La información revela que en el siglo XVII subsistían entre los indios ciertas creencias imbuidas de una fuerza mesiánica insospechada, "opiniones" que Fernando comparó al sebastianismo portugués que tanto había impresionado a sus contemporáneos. No faltaban portugueses que insistieran en que su rey Sebastián no había muerto en la batalla de Alcazarquivir, el 4 de agosto de 1578, sino que regresaría; ¿había, pues, razón para extrañarse de que unos indios aguardaran el retorno de los más valerosos de sus soberanos?[93] Tanto como esos rumores, que el buen sentido y la prudencia política ordenaban desechar, causaban incomodidad ciertos cantos tradicionales llenos aún de alusiones paganas. Fernando prefirió callar esos testimonios del presente para concentrarse en el pasado. A su hermano, el cura Bartolomé de Alva, le incumbiría lanzarse a la guerra contra las idolatrías.[94]

Podemos soñar en lo que habría escrito Miguel de Cervantes si, obteniendo una respuesta favorable a su solicitud de mayo de 1590, hubiese recibido del rey "la gracia de un empleo en Indias", si se le hubiese otorgado el "gobierno de la provincia de Soconusco" y si, en aquellos confines de México, él hubiese descubierto de pronto esas "fábulas" y frecuentado a esos indios que aún sabían tantas cosas "maravillosas" sobre los tiempos antiguos.[95]

Don Fernando, yuxtaponiendo informaciones extremamente diversas y a veces contradictorias que, incansable, trataba de desentrañar,[96] interpretó el pasado y lo resucitó a su manera. Si sus materiales y sus fuentes, con algunas excepciones, son de origen indígena, la construcción es, de punta a punta, occidental. Basta observar la perseverancia con que Fernando se

[92] Alva Ixtlilxóchitl (1975), t. I, p. 288.
[93] *Ibidem*, p. 283.
[94] En su *Confesionario mayor y menor [. . .] Y pláticas contra las supersticiones de idolatría. . .* (1634), Francisco Salbago, México.
[95] Canavaggio (1986), p. 172.
[96] Alva Ixtlilxóchitl (1975), t. I, p. 359.

empeña en introducir los acontecimientos prehispánicos en la cronología europea de los papas de Roma y de los reyes de Castilla.[97] La remota historia de los chichimecas y de los toltecas, y luego la de los soberanos de Texcoco, son reconstruidas al ritmo acezante de una crónica española, tachonada de peripecias, signada por victorias, derrotas y persecuciones.[98] Bajo su pluma los indígenas, trasformados en "caballeros", en "señores" y en "vasallos", divididos entre héroes, traidores y tiranos —había que utilizar el vocabulario europeo de la época— actúan como en plena Edad Media. La evocación del Estado texcocano o la de la "república mexicana" añade aquí y allá un matiz tomado del Renacimiento.[99] La referencia a la Antigüedad greco-latina ilumina el pasado indígena, haciéndolo siempre aceptable, a menudo ejemplar.

Como buen historiador escrupuloso, don Fernando seleccionó sus informaciones y eliminó lo exótico.[100] Para distinguir la verdad histórica de la "fábula" —preocupación constante de la mentalidad renacentista— desechó los informes que podían escandalizar al lector europeo, o propuso versiones plausibles, calcadas de la historiografía europea. Bajo su pluma los dioses Huitzilopochtli y Tezcatlipoca ya no son más que hombres divinizados por sus proezas. Y al convertir divinidades prehispánicas en seres de carne y hueso, el cronista se libraba de la interpretación de los misioneros que enviaban esas entidades a las tinieblas de la monstruosidad y de la idolatría. Con el mismo espíritu, explicaba que los antiguos mexicanos habían tenido conocimiento de la creación del mundo, del hombre y de la mujer, aunque estuviese bien dispuesto a expresar en una frase todo lo que podía desmentirlo o complicar su exposición; los indios "añaden muchas fábulas que por excusar prolijidad no se ponen aquí y no es de espantar, que lo mismo han hecho las demás naciones del mundo".[101]

Su sentido crítico o su relativismo tampoco perdona a los cronistas españoles de la Conquista. Apenas disimula su desprecio y su ira hacia esa literatura, considerada superficial o fabulosa. Incluso previene desde el principio a su lector: más que a los historiadores de España, prefirió los códices indígenas, contemporáneos de los hechos, y los cantos de los indios "que observaban sus ciencias e historias"; dicho de otro modo, la tradición oral y pictográfica que a sus ojos seguía viva.[102]

[97] O, más exactamente, en un haz de datos cronológicos, pues el tiempo europeo no poseía aún la homogeneidad que hoy le atribuimos. La llegada de los toltecas a Tula ha sido fechada, según los casos, en "556 de la Encarnación de Nuestro Señor", en el "año 46 del régimen de Justiniano emperador romano", en el "reinado en España de Atanagildo y en Roma en el año 15 del pontificado del papa Vigilius Romanus".

[98] Fernando escribió también un "Romance del rey don Sancho", en *Poetas* (1964), pp. LI, LII.

[99] Alva Ixtlilxóchitl (1975), t. I, p. 372.

[100] *Ibidem*, p. 285: "Tan extrañas cosas y tan peregrinas y nunca oídas, sepultadas y perdidas de la memoria de los naturales", p. 528.

[101] *Ibidem*, p. 263.

[102] *Ibidem*, pp. 52 287, 527. Sólo López de Gómara, cronista titular de Cortés, encuentra cierta gracia a sus ojos. Fernando utiliza asimismo las cartas de relación de Cortés, la crónica de Herrera y las obras de su contemporáneo el franciscano Juan de Torquemada.

La imagen del pasado que don Fernando se proponía exhumar no era gratuita; al pintar un cuadro halagüeño del Texcoco prehispánico y al exaltar la colaboración militar dada a los españoles durante la Conquista, lo que sólo era concebible cubriendo de censuras a México-Tenochtitlan, defendía el recuerdo de los suyos. La llegada de los mexica al Valle de México queda descrita, pues, como la irrupción de una banda de vagabundos y de malandrines que saquearon las casas.[103] Fernando les atribuyó la responsabilidad de las taras que habían servido para justificar la conquista europea: el culto de los ídolos y la antropofagia. En contraste, los soberanos de Texcoco resucitan llenos de una sabiduría platónica y de una virtud —si no de una espiritualidad— a todas luces admirables. Las páginas consagradas al rey Nezahualcóyotl son reveladoras de esta mentalidad: "fue hombre sabio y por su mucho saber declaró estas palabras que se siguen que el divino Platón y otros grandes filósofos no declararon".[104]

Don Fernando ignoraba evidentemente que un mestizo peruano, el Inca Garcilaso, también se había consagrado a la tarea de "despaganizar" el pasado indígena y que, al mismo tiempo, unos cronistas moriscos habían intentado acercar los vencedores cristianos a los vencidos árabes.[105] Pese a las distancias oceánicas que los separaban, los satélites del imperio español se las ingeniaban para hacer revivir un pasado que les diera un lugar en el universo al que los había arrojado su derrota. La convergencia no era fortuita: el tiempo había actuado por igual contra las grandes civilizaciones vencidas en la primera mitad del siglo XVI. México, Perú y Granada produjeron simultáneamente sus últimos portavoces frente al Occidente del Rey Católico.

Las crueldades de los españoles de México

¿Dejaba margen el presente para alguna esperanza? Más allá de los intereses locales, de las estrategias familiares y los orgullos pueblerinos, don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl se reveló asimismo como un defensor ardiente de los indios de México. A la humillación de las poblaciones indígenas le consagra páginas en que resuenan las condenas proferidas, decenios antes, por Bartolomé de Las Casas:

> Gran cosa por cierto que hizo Cortés y los demás conquistadores en plantar la ley evangélica en este nuevo mundo, si no hubieran hecho las crueldades y las

[103] *Ibidem*, pp. 427-428.

[104] *Ibidem*, pp. 404-405. Fernando elaboró una traducción de himnos atribuidos a Nezahualcóyotl que merecen figurar en la producción poética de la Nueva España de principios del siglo XVII.

[105] Godoy Alcántara (1981), pp. 97-98. El morisco Miguel de Luna escribió en 1589 y publicó tres años después *La verdadera historia del rey Don Rodrigo, en la qual se trata la causa principal de la pérdida de España. . .* *ibidem*, p. 9, n. 1.

cosas referidas en esta historia [. . .] es tanta su miseria [de los naturales] que he leído a muchos autores que tratan de tiranías y crueldades de otras naciones y ninguna de ellas y todas juntas tienen que ver con los trabajos y esclavonia grande de los naturales, los cuales, como ellos lo dicen, más querían ser esclavos herrados y no de la manera que hoy viven, porque de esta manera los españoles que los tratan mal todavía tuvieran alguna lástima de ellos por no perder sus dineros. . .[106]

La acusación contra Cortés y los conquistadores estableció, sin distinción posible, el bando elegido por el descendiente de los reyes de Texcoco. Fernando no olvidó jamás el presente que tenía ante los ojos: "digo esto porque cada instante sucede y oigo decir", "ninguna de estas tiranías y crueldades ni todas reunidas". Esta comprobación, el tono y hasta las palabras mismas evocan irresistiblemente un texto cuya existencia ignoraba, evidentemente, don Fernando. Veinte años antes Michel de Montaigne, en su ensayo "De los coches", había denunciado la conquista del Nuevo Mundo: "¡Tantas ciudades arrasadas, tantas naciones exterminadas, tantos millones de personas pasadas al filo de la espada, y la parte más rica y bella del mundo trastornada, por la negociación de perlas y de pimienta. . .!"[107] Las guerras de Religión que devastaban Francia habían inspirado a Montaigne esta condena de la invasión y de la victoria españolas: "mecánicas victorias" que, a sus ojos, sobrepasaban todo horror: "Jamás la ambición, jamás las enemistades públicas lanzaron a los hombres unos contra otros a tan horribles hostilidades y a calamidades tan miserables".[108]

¿Historia, crónica, alegato? La obra de don Fernando es todo eso a la vez. Es imposible separar el fuego del polemista o el ojo del historiador de la ambición del escritor que se dirige al mundo entero, convencido de que "Las cosas acaecidas en ese Nuevo Mundo no fueron menos que las de los Romanos, Griegos, Medos y otras repúblicas gentílicas que tuvieron fama en el universo."[109] Eso no impide que la evidente y profunda occidentalización que impregna toda su obra sea todo lo contrario de una colonización. Es un giro prodigioso. Como Cervantes en *Don Quijote*, pero con un tono y unos fines muy distintos, don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl explotó el fantástico poder de sugestión de la escritura europea para re-crear o, mejor dicho, para crear en la imaginación de su lector, un mundo de personajes y de acciones. Se apoderó de los recursos y de los artificios de la escritura occidental para defender las grandezas de Texcoco del olvido y de los españoles. Poco importa que el espejismo que brotó de su pluma estuviera ale-

[106] Alva Ixtlilxóchitl (1975), t. I, p. 505.
[107] Montaigne (1975), t. III, p. 142.
[108] *Idem;* Montaigne no tenía, empero, más que un conocimiento libresco del Nuevo Mundo; como Fernando de Alva, se basaba en los escritos del español López de Gómara, y su elogio de "la espantosa magnificencia de la ciudades de Cuzco y de México" (p. 140) no habría disgustado, sin duda, a los indios y a los mestizos de las Indias.
[109] Alva Ixtlilxóchitl (1891-1892), t. II, p. 15.

jado de las realidades prehispánicas; aún hoy constituye un nexo, aunque tenue, entre nuestro presente y la gran ciudad desaparecida.

La obra de Fernando, como la del Inca Garcilaso, logró establecer una mediación vertiginosa entre universos antagónicos. Ambos captaron la extraordinaria fuerza de la escritura y de la narración histórica en el mundo occidental; por ese medio establecieron, cada cuál a su modo, sus relaciones con el doble universo al que pertenecieron. Pero la dicotomía sufrida por Garcilaso es distinta de la desenvoltura con que Fernando, el casi español, asimila el pasado texcocano, tal vez porque las sociedades mesoamericanas parecían más próximas a las sociedades ibéricas que los mundos andinos. La naturaleza de un mestizaje no sólo depende del rango o del linaje del interesado; asimismo se deriva de la complementariedad, real o fantasmal, de las culturas que se enfrentan. La pictografía mexicana, con sus símbolos y sus imágenes pintadas, no era la escritura europea, pero sí era conciliable con las letras latinas hasta el punto de alternar con éstas durante todo el siglo XVI en los manuscritos indígenas. No ocurrió lo mismo con los *quipu*, esos cordelillos con nudos, para usos múltiples, pero materialmente incompatibles con la hoja escrita.

VI. LA GRANDEZA DE MÉXICO

México, la celebrada cabeza del indio mundo.

JUAN RUIZ DE ALARCÓN, *El semejante a sí mismo*

MADRID, 1616. Cervantes fallece el 22 de abril. En ese comienzo del siglo XVII, el Siglo de Oro español es pródigo de talentos. En unos quince años España ha presenciado el nacimiento de Velázquez y de Calderón, la aparición del *Guzmán de Alfarache* de Mateo Alemán, la edición de la primera parte de las *Comedias* de Lope de Vega y la de *Don Quijote*. . . Nunca las Indias y la Nueva España habían parecido más alejadas de esta explosión de genio que convirtió durante largo tiempo a la Península Ibérica en el corazón cultural de Europa. Y sin embargo, Fernando de Alva estaba más cerca de este universo de lo que podemos imaginar; el encomendero de Teotihuacan, el nieto del conquistador Francisco Verdugo, se había casado con una hermana bastarda del conde de Lemos[1] a quien Miguel de Cervantes había dedicado las *Novelas ejemplares*, las *Ocho comedias* y *Don Quijote*. Antes de convertirse en protector de Cervantes, el conde de Lemos había tenido a Lope de Vega por secretario. Y a este aristócrata dedicó Cervantes sus últimos y admirables renglones: "Llevo la vida sobre el deseo que tengo de vivir. . .".[2]

¿MEMORIAS INDIAS, MEMORIAS MESTIZAS?

En México, en ese comienzo del siglo, la península parece a la vez extraordinariamente próxima e inmensamente lejana. En esta tierra, india antes de ser española, el pasado trunco duele en todas sus heridas. Don Fernando de Alva no era el único ni el primero que había explorado las antigüedades prehispánicas para escribir una versión adaptada al contexto de la Nueva España. Había aprovechado los trabajos de sus predecesores Juan Bautista Pomar, Alfonso Izhuezcatocatzin y Tadeo de Niza, pues mucho antes que él indios y mestizos se habían basado en fuentes indígenas para redactar la historia de los suyos, poniendo a menudo en entredicho la his-

[1] Velázquez de Bazán se había casado con doña María de Castro, hija natural de don Fernando Ruiz de Castro, marqués de Sarriá, conde de Lemos y virrey de Nápoles. Estaba emparentado, pues, con Pedro Fernández de Castro, quien sucedió a su padre en el condado de Lemos (Porras Muñoz [1982], p. 200; Coniglio [1967], pp. 167, 173).

[2] Canavaggio (1986), p. 342.

toriografía española y a veces, pero de manera más velada, la supremacía europea.

Diego Muñoz Camargo nació hacia 1529 en Tlaxcala y falleció hacia 1600, en edad lo bastante avanzada como para poder haberse cruzado con don Fernando de Alva.[3] Como el Inca Garcilaso, pero a diferencia del historiador de Teotihuacan, era un mestizo de la primera generación. Su madre era una india cuyo nombre y cuyos orígenes prefirió callar, mientras que su padre era un extremeño, originario de Placencia, quien prosperó gracias a la cría de ovejas.[4] Diego, que se proclamaba español, no por ello dejó de manifestar curiosidad y luego creciente fascinación por el pasado indio de su provincia. A ésta y a la ciudad de Tlaxcala, históricamente la primera aliada de Cortés, consagró hacia 1580 una *Descripción*, enriquecida con una serie de ilustraciones en que se muestra, a la manera de una historieta, la conquista de México. En el curso de uno de esos viajes que los nobles indios hacían regularmente a España, acompañó a una embajada tlaxcalteca a Madrid para poner su obra a los pies de Felipe II.

La abuela y la madre de Fernando habían trabado conocimiento con otro mestizo, Juan Bautista Pomar, en ocasión de las bodas y de las fiestas que reunían en Texcoco a la nobleza de toda la provincia. Ese mestizo de la primera generación, hijo de Antonio Pomar y de una bastarda del rey Nezahualpilli, redactó por la misma época que Muñoz Camargo una breve historia de la ciudad de Texcoco. Sus conocimientos de derecho, medicina e historia atiborraron su relato, mientras servían a sus ambiciones personales. La idealización forzosa del pasado indio a la cual se entregó serviría de modelo al joven Fernando de Alva. Los cronistas Pomar y Muñoz Camargo se anotaron un doble triunfo: desempeñaron el papel de intermediarios entre el poder español y los nobles indígenas de Tlaxcala o de Texcoco, las ciudades más importantes de México después de México-Tenochtitlan, y fijaron su recuerdo para toda la posteridad.[5]

Al igual que en el caso de Fernando, el mestizaje biológico y cultural tiene aquí un doble sentido; son a la vez hijos de indias que se hispanizan e hijos de españoles que se indianizan, según el punto de vista que se escoja. Esta ambivalencia permite ocultar una hibridez de hecho en favor de las raíces indias y de los lazos españoles. Eso era llevar a la perfección el arte de jugar dos partidas simultáneas y de ganar una de las dos —o las dos a la vez—, de acuerdo con las circunstancias. Pomar, Muñoz Camargo y Alva Ixtlilxóchitl encarnan a esos principales de sangre mixta que se codean con la nobleza criolla y que no tienen absolutamente nada en común con los mestizos sin fortuna y sin pasado, que la opinión pública y las autoridades condenaban a la abyección. Por todas esas razones, vano sería buscar en

[3] Torquemada (1983), t. VII, p. 30; Muñoz Camargo (1981), pp. 16-17.

[4] Muñoz Camargo (1981), p. 17.

[5] A propósito de Pomar, véase la introducción de René Acuña a la relación de Texcoco en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, t. VIII, pp. 23-43.

esas prosas mestizas la confesión de una conciencia desgarrada, o una reflexión sobre el mestizaje.

El medio indígena propiamente dicho no era homogéneo. Los orígenes étnicos, el rango, las generaciones y los gustos personales introducían no sólo matices, sino irremediables diferencias entre los cronistas indios. A nadie se le ocurriría confundir a los descendientes de los vencidos mexicas con aquellos que se jactaban de estar emparentados con los mejores colaboradores de los españoles; sin olvidar a los nobles que, en las provincias lejanas, se aferraban a otras tradiciones y otros pasados, por ejemplo los de la Mixteca, Yucatán o Michoacán.[6]

Los autores del relato náhuatl de la *Conquista de México* que recogió el franciscano Bernardino de Sahagún son verdaderos pioneros. No se sabe casi nada de esos indios de Tlatelolco, la ciudad asociada con México-Tenochtitlan, que a mediados del siglo XVI relataron su visión de los acontecimientos en un texto y unas imágenes de fuerza excepcional.[7] Como lo demuestra el anonimato que rodea esta obra, y otras como ella, la adopción de la escritura alfabética no provocó automáticamente formas de creación individual ni la aparición de la categoría europea de autor.[8]

El fin del siglo, en cambio, nos entrega algunos nombres a los cuales, si bien no podemos darles rostro, podemos, sí, trazarlos en silueta. Don Hernando de Alvarado Tezozómoc vio la luz unos diez años después de la Conquista. Por su madre y su padre este aristócrata, que tenía por oficio el de intérprete oficial, estaba emparentado con Moctezuma. Dejó dos crónicas, una de ellas en español y la otra en náhuatl. Redactada en castellano, la *Crónica mexicana* se dirige a los europeos a quienes ofrece un panorama de la cultura y la nobleza mexica, en tanto que el texto en náhuatl da a los lectores indígenas numerosas informaciones genealógicas y cronológicas. Ese afán de tomar en cuenta a un doble público revela el cruce de intereses y de curiosidades, tan característico de la vida intelectual en la gran ciudad mexicana de fines del siglo XVI.[9]

Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin es contemporáneo de don Fernando de Alva, sólo un año mayor que él. Criado por los dominicos en Amecameca, pueblo de los alrededores de la ciudad de México, llegó a ésta a la edad de 15 años y se instaló en las cercanías de una ermita, cuyo sacristán sería hasta su muerte. Chimalpahin era un indio noble, de un gran linaje de Chalco, una de las principales ciudades del Valle de México en la época

[6] Sobre Michoacán, López Sarrelangue (1965).

[7] Entre 1560 y 1570 apareció una nueva versión de esta epopeya trágica, con ilustraciones que Sahagún integró a su *Historia general*, en Sahagún (1977), t. IV, pp. 9-10, y S. L. Cline, "Revisionist Conquest History: Sahagún's Revised Book XII", en Klor de Alva (1988), pp. 93-106.

[8] Castillo (1991), p. 54.

[9] Ésta es una nueva limitación para los escritores indígenas que constantemente deben tener en cuenta el carácter híbrido del público y de los lectores: se dirigen a los suyos (los miembros de la comunidad) y/o a los otros, indios de otras partes, mestizos, españoles, etcétera.

prehispánica. Su nacimiento y sus ocupaciones poco absorbentes le permitieron frecuentar las bibliotecas y los sabios de la ciudad, y hasta consignar en su *Diario* los acontecimientos de que fue escenario la capital entre 1577 y 1615.[10] Sus *Diferentes historias originales,* redactadas todas ellas en náhuatl, contienen la historia menuda de su provincia. Eso no le impidió mostrar curiosidad por los asuntos de Europa y de su pasado. Las asombrosas digresiones que dedica a la historia dinástica europea nos permiten imaginar la mirada que un indio letrado de comienzos del siglo XVII echaba, por encima del Atlántico, hasta el Viejo Continente. Pero Chimalpahin era, ante todo, un apasionado de la genealogía y de los linajes, y desde este ángulo contempla la cuestión del mestizaje en la Nueva España. "Ignoramos de qué españoles vienen esos mestizos, ni de qué manera se estableció su linaje: allá en España, sus abuelos podían ser nobles o gente del pueblo".[11]

Las dos generaciones que separan a Chimalpahin de Tezozómoc son decisivas y bastan para explicar la occidentalización de su visión. A la manera de don Fernando de Alva, Chimalpahin ubica su relato histórico en una perspectiva resueltamente cristiana, y se remonta a la creación para llegar hasta la historia de su comarca. Por más que el cronista permanezca apegado al mundo indígena, a través de su esposa —una india con quien casó siendo muy joven—, y pese al uso predominante de la lengua náhuatl, no deja de compartir la concepción cristiana y providencialista de los cronistas mestizos y europeos; para que el pasado prehispánico tuviera un sentido había que arrimarlo a la historia universal, dicho de otra manera, a la historia de los cristianos.

¿Se puede hacer una amalgama entre esos mestizos y los círculos indígenas que se ocupaban de historia? La escritura, los juicios, el empleo preferente del castellano o del náhuatl, las categorías mentales, los separan y a veces los oponen. Sin embargo las fronteras entre indios y mestizos no son realmente herméticas; entre estos escritores aparecían seres tan inclasificables que ya en la época colonial se discutía su origen étnico. Uno de ellos fue el misterioso Cristóbal del Castillo. Nacido en los años de la Conquista,

[10] Chimalpahin (1983), pp. 39-40.

[11] Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, *Séptima relación*, FCE (1965), pp. 274-275: "Algunos de éstos hacen cosa secreta su origen mestizo y ocultan que hayan salido de nosotros los nativos, o mestizos a su vez, nacidos aquí. Otros de los mestizos en cambio nos honran y hacen gala de haber salido de la sangre nativa, a despecho de los que dan a decir y se avergüenzan de nosotros los nativos y de la sangre noble indígena que ellos llevan. Contrariamente, el que es puro español, ése nos quiere y nos estima, ve por nosotros y no hace mofa de nuestros nombres al llamarnos, estos españoles.

"En cuanto a estos españoles de noble carácter y sangre se dan cuenta de que Dios Nuestro Señor también nos honró a nosotros, y también nos hizo obra maravillosa Suya, aun cuando no tengamos una sangre de linajes tan cuidadosos como los de ellos, que al fin y al cabo hay que recordar que al principio en el comienzo de la humanidad y del mundo, una sola pareja hubo, la de nuestro primer padre Adán y la de nuestra madre Eva, de donde todos sin excepción hemos provenido, pues a pesar de [que] los hombres se hayan particularizado en tres razas diferentes, todos habitamos sobre la Tierra."

aprovechó los tres últimos años del siglo XVI para redactar sus *Historias*. ¿Se trataba de un indio de origen modesto, un Alvarado Tezozómoc de cepa popular, o de un mestizo "gran lengua mexicana",[12] carente de los prestigiosos antepasados de un Garcilaso o de un Alva Ixtlilxóchitl?

Así pues, a finales del siglo XVI no se estaba escribiendo una historia india propiamente dicha, ni tampoco una historia mestiza. Antes bien, era toda una multiplicidad de voces contrastantes, una pléyade de versiones que trataban de hacerse oír ante la verdad de los vencedores. Semejante diversidad se impone por la misma época en la creación pictórica y pictográfica, en la cual se mezclan lo antiguo y lo nuevo. El mestizaje de las formas y de los espíritus rechaza los modelos y las referencias. Como lo revelan las investigaciones de los cronistas, los principales indígenas no habían abandonado el uso de los manuscritos pictográficos cubiertos de glifos y de símbolos policromados. No pocas familias conservaban cuidadosamente en sus cofres los voluminosos manuscritos pintados en piel de ciervo o en papel de amate, que se desplegaban como un enorme acordeón para exhibir sus figuras misteriosas. La manera antigua de señalar los años —una combinación de discos y de símbolos— desfilaba al lado de las fechas cristianas en caracteres árabes, mientras que nuevos glifos inventados para consignar las ideas nuevas o las realidades nuevas —el domingo, los nombres de los santos, la Iglesia. . .— enriquecían los repertorios seculares.

En el cruce de las tradiciones prehispánicas y renacentistas las obras de los pintores y de los escultores indios de México parecen a veces *collages* de estilos heteróclitos. Aquí, mestizaje se vuelve sinónimo —o prefiguración— de *kitsch*. Al lado de esas realizaciones híbridas, exuberantes, quimeras apasionantes e inclasificables, se deslizan obras cuya armonía sorprende, por la manera en que funden imperceptiblemente el estilo hispano-flamenco y la herencia de los artistas prehispánicos. Don Fernando de Alva probablemente no fue nunca a contemplar los asombrosos frescos del Apocalipsis con que el pintor indio Juan Gerson había adornado las cúpulas de la iglesia de Tecamachalco, en la región de Puebla. Pero poseía entre sus papeles una notable obra maestra: el retrato de Nezahualpilli, penúltimo soberano de Texcoco, síntesis sutil de arte flamenco y de reminiscencias prehispánicas, en que sobre el cuerpo desnudo de un efebo renacentista se disponen los adornos suntuosos de los reyes de antaño. Por último, algunas imágenes nos llevan más allá de las culturas de origen, hacia unas estéticas abstractas y coloreadas, sin precedente alguno, más cercanas a nuestro siglo XX que a los tiempos de la Conquista y del Renacimiento.[13]

Mientras los pintores decoraban los conventos de México, los santuarios

[12] Castillo (1991), *passim* y p. 13.

[13] Gruzinski (1991); pocos nombres sobreviven, pero los que la historia ha conservado despertaron la admiración apasionada de sus contemporáneos. Del pintor de Tlatelolco Miguel Mauricio escribía el franciscano Torquemada a principios del siglo XVII: "Hay en esta parcialidad de Santiago (entre otros) uno que ninguno de los nuestros le hace ventaja y él excede a muchos" (1977), t. IV, p. 255. Véase también Reyes Valerio (1978) y Gruzinski (1991).

resonaban con cantos repetidos por los innumerables conjuntos de ejecutantes indígenas. Aún hoy llama la atención al oído la "familiar extrañeza" de los himnos en náhuatl que se elevaban bajo las bóvedas inconclusas de la catedral de la ciudad de México.[14] El refinamiento de las polifonías y del canto llano, la exquisita frescura de los pintores indígenas, podían rivalizar o avenirse con la elegancia italiana de los poetas criollos y peninsulares.

Un renacimiento indio

¿Cómo y por qué indios y mestizos supieron convertirse en los historiadores de los pueblos precortesianos? Las tradiciones letradas de origen prehispánico, el precedente de una cultura urbana refinada, que se dispensaba en los colegios —*calmécac*— de Tenochtitlan y de Texcoco, habían desempeñado sin duda un papel determinante, lo que no impide que las producciones de esos letrados a quienes animaba un mismo afán de escribir sorprendan por lo mucho que contrastan con la derrota de un mundo indígena quebrantado por la Conquista, diezmado por las enfermedades y sometido a la dominación española. ¿Bastaba disponer de archivos y de informantes bien dispuestos para llevar a cabo esos trabajos que trajeron hasta nuestros días el recuerdo de las grandes culturas mexicanas?

Creer eso sería olvidar los efectos de los proyectos misioneros, en particular las medidas adoptadas para asegurar a las elites indígenas una educación superior. Esos indios, en una generación, aprendieron a leer y a escribir. La adopción de la escritura latina fue una verdadera revolución técnica e intelectual. Los indios comprendieron al punto el papel político y religioso central de la escritura en la cultura occidental. Y, paralelamente, las rupturas de generaciones provocadas por las epidemias facilitaron sin duda la asimilación de las técnicas nuevas. Las lagunas de la trasmisión a la antigua hacían que los jóvenes indios estuviesen infinitamente más abiertos a la innovación. Esta revolución fue más efectiva porque no se hizo a expensas de las lenguas indias. La temprana notación del náhuatl en caracteres alfabéticos permitió la redacción en esta lengua de una masa impresionante de textos literarios y de documentos de todas clases. El español no sólo no debía suplantar al náhuatl, sino que esta lengua india habría de imponerse como *lingua franca* en todo el México español.

En 1536 el obispo de México Juan de Zumárraga y el virrey Antonio de Mendoza crearon el colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. Latín, retórica, teología: los indios seleccionados para frecuentar ese colegio adquirieron lo esencial de una educación, tal como se la concebía en el Renacimiento. No se los consideró dignos de ser sacerdotes, pero fueron a su vez los profesores de las nuevas generaciones y hasta asumieron durante algún tiempo la dirección del colegio. El establecimiento tuvo sus dificultades, y desde los

[14] Véase Discografía.

últimos decenios del siglo XVI manifestó una inexorable decadencia. Sin embargo, la elite indígena de la capital y del Valle de México encontró allí los medios de adquirir el saber del Occidente, de familiarizarse con los libros y la escritura, de participar en las grandes investigaciones etnográficas que los misioneros consagraron a las culturas indígenas. En el seno de ese grupo reclutó en parte el franciscano Bernardino de Sahagún a los colaboradores que le ayudaron a llevar a cabo su *Historia de las cosas de la Nueva España*, gigantesca enciclopedia bilingüe en español y náhuatl, copiosamente ilustrada, que aseguró la salvación de una parte de las culturas prehispánicas.[15]

Antonio Valeriano, cuñado del cronista Alvarado Tezozómoc, fue una de las principales cabezas políticas de esta *intelligentsia* india y mestiza. Recibió el gobierno de los barrios indígenas de la ciudad de México, el más alto cargo al que podía aspirar un indio en el México español. Y se podrían multiplicar los nombres de quienes, durante la segunda mitad del siglo XVI, sobresalieron en la traducción, la medicina, la música, la historia, la tipografía o la pintura: Juan Bernardo, Diego Adriano, Francisco Bautista de Contreras, Tadeo de Niza. . . En Japón, tal vez más que en Perú, es donde hay que buscar por la misma época las huellas de una *intelligentsia* en vías de occidentalización tan diversificada y floreciente como la de la Nueva España. A la traducción al náhuatl de la *Imitación de Cristo* por el indio Francisco Bautista de Contreras responde, en sorprendente simetría, una versión japonesa.[16]

Ese periodo esplendente, que presenció el florecimiento de una pasmosa réplica indígena del Renacimiento europeo, pareció llegar a su término en los primeros años del siglo XVII. Por falta de estudiantes y de medios el colegio de Tlatelolco no era ya más que una sombra de sí mismo. La muerte de Antonio Valeriano, en 1605, simboliza esa decadencia. ¿Qué nuevas corrientes irían a suceder a aquellos entusiasmos, aquel renacer? Es innegable que este primer decenio del siglo XVII siguió siendo escenario de una intensa actividad mestiza e indígena. Y ello, acaso, por una razón: no es simple casualidad que Chimalpahin comience su trabajo de cronista en 1608, el mismo año de la reunión de los expertos de Otumba en torno del joven Fernando, y que un octogenario en la miseria,[17] Cristóbal del Castillo, dedique por entonces sus últimas fuerzas a la redacción de sus historias. Durante el paso del siglo XVI al XVII se apoderó de los medios mestizos e indígenas del Valle de México y de Tlaxcala una verdadera epidemia historiográfica.

¿Qué impulso movió a esos letrados a consignar por escrito la memoria del pasado? Su urgencia debe atribuirse al tiempo ya trascurrido desde la Conquista. A finales del siglo XVI iban desapareciendo los últimos testigos

[15] Sahagún (1977).
[16] Elison (1988), pp. 8, 20.
[17] Castillo (1991), p. 14.

de los diez primeros años del dominio español. Por la época de las *Relaciones geográficas*, unos veinte años antes, la muerte se llevaba a los sobrevivientes de las generaciones que habían crecido antes de la invasión española y que aún podían describir el mundo prehispánico. La vejez y los repetidos azotes de las epidemias secaban para siempre las fuentes de información. Evocando la piedra de Tízoc que aún podía admirarse cerca de la catedral de México al final del siglo XVI, y que llevaba la lista de los conquistadores de los mexicas, el historiador indígena Cristóbal del Castillo deplora que "ya nadie sabe los nombres de los lugares pues en verdad han muerto todos los ancianos que sabían las historias de la escritura de la piedra".[18] Como se borraba una memoria viva, las autoridades indígenas mostraban verdadero interés en incitar a los cronistas a tomar la pluma antes de que fuese demasiado tarde.

A los peligros de la amnesia se sumaba otra amenaza, de la que se hacen eco, explícitamente, los escritos de Fernando de Alva: el temor de ver que los escritores españoles impusieran sus versiones. Cortés y los conquistadores habían hecho todo lo posible por minimizar el apoyo indígena y por arrogarse la inmensa gloria de la Conquista de México mientras que, como lo recuerda Fernando, "si se mira bien, si él solo y sus compañeros sujetaran toda la tierra, fuera imposible".[19] En cuanto a los franciscanos, que fueron los artífices principales de la evangelización del país, también tenían una irritante tendencia a callar la cooperación inmediata que les habían dado los indios, con objeto de no remover las turbias aguas de los primeros años de la colonización. Estas tensiones son reveladoras de la agitación de un ambiente indígena y mestizo que, por todos los medios, intentaba oponer su versión a la de los invasores y llenar las lagunas de silencio de los cronistas eclesiásticos.[20]

El predominio intelectual de la Iglesia

No obstante, los lazos que unían a los letrados mestizos e indígenas con la Iglesia eran innumerables. Cuando el cronista indio Chimalpahin, al final de una de sus historias, saluda a "nuestro querido padre fray Francisco de Gamboa", sus palabras manifiestan más que un simple respeto y una muestra de afecto.[21] Esas relaciones, que se remontaban al alba de la evangelización, se fueron reforzando con el correr de los años. Por lo demás, los primeros evangelizadores habían alimentado el deseo de poner el sacerdocio y las órdenes religiosas al alcance de los indígenas, lo que habría permitido lograr una fusión ideal de ambos ambientes. Pero el proyecto fracasó,

[18] *Ibidem*, p. 36.
[19] Alva Ixtlilxóchitl (1975), t. I, p. 505.
[20] *Ibidem*, p. 517.
[21] Chimalpahin (1965), p. 293.

ya que a los misioneros las diferencias culturales les parecieron insuperables. Un rechazo similar sufrieron los mestizos, que sólo en número ínfimo obtuvieron curatos o el hábito regular; el franciscano Diego Valadés se pierde en circunlocuciones para callar su origen mestizo.[22]

Todavía quedaban las relaciones personales, las tareas en equipo y los informes de trabajo. Implicaron sobre todo a las tres órdenes, franciscana, dominica y agustina, y a las generaciones indias que pasaron por sus manos. Esta intimidad se tradujo en trasferencias asombrosas; mientras que indios y mestizos se iniciaban en las reglas de la crónica a la manera europea, el franciscano Bernardino de Sahagún o el dominico Diego Durán redactaban historias de México tomando, a menudo al pie de la letra, versiones indígenas, prácticamente elevadas al rango de memoria oficial, autentificada, si no por la Iglesia, al menos sí por eclesiásticos de renombre. Diego Durán pasó su infancia en contacto con indígenas antes de ingresar a los dominicos, lo que explica su extrema sensibilidad a las cosas indias y la pasión con que recabó los testimonios de los vencidos. Su admiración le llevó incluso a colocar sus mejores jefes de guerra en el rango de los grandes capitanes de la historia europea: los Doce Pares de Francia, el Cid o, incluso, Diego García de Paredes.[23] Las investigaciones etnográficas, efectuadas sin interrupción desde el decenio de 1530 hasta el de 1580, concretaron aún mejor la colaboración intelectual que los indios —nobles, antiguos sacerdotes de los ídolos, médicos, sabios— aportaron a los misioneros. Una colaboración llena de equívocos, de reticencias y de silencios, pero que permitió salvar partes enteras de la memoria indígena.

Como en todas las posesiones de Castilla, la Iglesia era la clave de la vida intelectual y cultural. Por medio de sus establecimientos de enseñanza y sus bibliotecas, así como de la vigilancia que ejercía sobre la producción y la difusión del libro,[24] gozaba de una supremacía indiscutida, y constituía para las elites indias el interlocutor privilegiado. Naturalmente, de sus filas salió la mayoría de los letrados españoles, criollos y peninsulares que fueron relevándose a lo largo de todo el periodo colonial. A comienzos del siglo XVII cronistas notables continuaron la labor emprendida por los franciscanos Motolinia y Sahagún o el dominico Durán. En el primer decenio del siglo XVII el franciscano Juan de Torquemada, maestro del colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, redactó su voluminosa *Monarquía indiana,* mientras que Jerónimo de Mendieta, poco antes de morir en 1604, había terminado su no menos monumental *Historia eclesiástica indiana*. Ambos frecuentaron asiduamente a los letrados mestizos e indígenas.

Juan de Torquemada, que nació en Castilla y llegó a México de niño, se apasionó como sus predecesores por las antigüedades mexicanas; se jactaba de haber visitado los palacios reales de Texcoco y una ruinas olmecas

[22] Valadés (1989), pp. VIII-IX.
[23] Durán (1967), t. II, p. 205.
[24] Al aportar la colaboración de estos expertos al tribunal de la Inquisición.

que mandó medir para satisfacer su curiosidad.[25] Se deleitó en observar las fiestas indígenas de la ciudad de México, así como en compulsar códices antiguos en compañía de don Fernando de Alva. Él mismo afirmó que no podría pensarse siquiera en escribir la historia de la Conquista sin recurrir a los indios, cuyos conocimientos y calidad de escritura admiró: "y tengo tanta envidia al lenguaje y estilo con que están escritas que me holgaría saberlas traducir en castellano con la elegancia y gracia que en su lengua mexicana se dicen y por ser historia pura y verdadera la sigo en todo".[26]

En muchos aspectos la *Monarquía indiana* es la digna pareja de los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso. Ambos cronistas, el español y el mestizo, compartieron un mismo deseo de defender el pasado indígena y el de la Conquista frente a los historiadores de España que, como Herrera, no tenían de las Indias sino un conocimiento libresco y, a menudo, malintencionado. Esos dos faros se volverán, con el paso de los siglos, clásicos inseparables. La *Monarquía indiana*, sin embargo, está tan alejada de la obra maestra de Garcilaso como la Nueva España lo está de los Andes, en particular porque oculta una velada ambición imperialista; esta "monarquía de las Indias" no sólo es una descripción de las sociedades del México prehispánico, sino también es una historia de la Nueva España en el siglo XVI y de algunas de las posesiones españolas en esa parte del mundo: Nuevo México, California, el Caribe, América Central, el Océano Pacífico, las Islas Salomón, las Filipinas, Japón, China. . . Como si ya se perfilara una potencia "americana" centrada en México y abierta de par en par al Asia.[27]

EL CLAN DE LOS CONQUISTADORES Y DE LOS INDIANOS

La Nueva España, tal vez destinada a ese gran designio, se había salvado de los disturbios que durante años asolaron Perú; esto no significa que los conquistadores y los encomenderos hubiesen aceptado de buena gana la tutela de la burocracia y del virrey. La efervescencia que había rodeado el retorno del hijo de Cortés a la Nueva España reveló ese malestar, y la consiguiente represión dejó en los criollos de la primera generación unas heridas que no se cerrarían jamás.

Varios tomaron la pluma, a la manera de los historiadores indios y mestizos; se convirtieron en cronistas de las frustraciones y de los rencores. Juan Suárez de Peralta los abordó en su *Tratado del descubrimiento de las Indias*.[28] El corregidor de Zacatecas, Antonio de Saavedra y Guzmán, en *El peregrino indiano*, y Baltasar Dorantes de Carranza, siguieron sus pasos.

[25] Torquemada (1983), t. VII, pp. 26-27.
[26] *Ibidem*, p. 30.
[27] Véase, sobre esa dimensión, el capítulo XV.
[28] Tuvo grandes dificultades con la Inquisición por su supuesto origen morisco (Blanco [1989], p. 231).

Baltasar era hijo de uno de los tres compañeros de Cabeza de Vaca, sobrevivientes de la fantástica odisea que los había llevado desde la Florida hasta el noroeste de México. Ya pasada la cincuentena, en 1604, Dorantes de Carranza redactó su *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España*, en la época en que Fernando de Alva recababa archivos y testimonios. Como sus colegas mestizos e indígenas, pero desde el punto de vista de los vencedores, relata el pasado mexica y la fundación de la ciudad de México. La exaltación del linaje y la celebración de las proezas de los padres durante la Conquista le confieren a los escritos de Dorantes y de sus colegas una perturbadora semejanza con los de los cronistas mestizos e indígenas. Dorantes la emprende contra los conquistadores "legítimos" con la pasión que ponían Chimalpahin o Fernando Alva Ixtlilxóchitl en establecer su genealogía y en denunciar a los intrusos.

El presente, duro para las masas indígenas, era gris para los hijos de conquistadores. Privado de su encomienda, sin un centavo, blanco de la Inquisición por bigamia, Baltasar Dorantes de Carranza grita su miseria a la manera de los caciques indígenas, y cubre a las Indias de vituperios:

> ¡Oh Indias: confusión de tropieços, alcahuete de araganes, banco donde todos quiebran, depósito de mentiras y engaños, hinchazón de necios, burdel de los buenos, locura de los cuerdos, fin y remate de la nobleza, destrucción de la virtud, confusión de los sabios y discretos, devaneo y fantasía de los simples y que no se conocen! ¡Oh Indias! Anzuelo de flacos, casas de locos, compendio de malicias, hinchazón de ricos, presunción de soberbios. . .![29]

Era el eco lejano de las recriminaciones de los primeros compañeros de Cristóbal Colón cuando denunciaban al "Almirante de los Mosquitos" que los había llevado al sepulcro del Caribe.

Cuando Baltasar Dorantes exclama en un tono que a veces nos hace recordar a Cervantes,[30] "¡Oh Indias! Madrastra de vuestros hijos y destierro de vuestros naturales. . .",¿cómo traducir mejor la amargura que invadía a los españoles de México?[31] Los descendientes de los conquistadores son los hijos de las Indias, pero sus raíces, demasiado recientes, no les sirven para nada bueno. Eso es lo que expresa, igualmente, ese soneto anónimo[32] conservado por Dorantes:

> Minas sin plata, sin verdad mineros,
> mercaderes por ella codiciosos,
> caballeros de serlo deseosos
> con mucha presunción bodegoneros:
> Mugeres que se venden por dineros

[29] Dorantes (1970), p. 113.
[30] Véase *El celoso extremeño*, citado en Canavaggio (1986), p. 174.
[31] O. Terrazas, *Poetas novohispanos* (1964), p. XLI.
[32] A veces atribuido a Oquendo y presentado por Dorantes de Carranza (1970), p. 114.

dejando a los mejores más quejosos;
calles, casas, caballos muy hermosos,
muchos amigos y pocos verdaderos. . .

Ahora comprendemos mejor la obstinación con la cual don Fernando de Alva no se cansa de hablar de la historia de sus antepasados indígenas: las raíces indias ofrecían menos sinsabores que ese mundo de dinero y de artificio.

Una capital del Siglo de Oro

La amargura de los criollos es tanto más fuerte cuanto que la Nueva España es una tierra rica y seductora, tan atractiva que hombres del prestigio de fray Luis de León o de san Juan de la Cruz pensaron, en algún momento, establecerse en ella. Más afortunados o más resueltos, todos los hermanos de santa Teresa de Ávila se instalaron allí. La capital de México, que poseía su universidad desde 1551, sus impresores españoles, italianos, franceses, sus libreros, no era ningún desierto intelectual. En los estantes de sus librerías se encontraba, a finales del siglo XVI, además de la literatura piadosa ejemplificada por las obras de fray Luis de León y de fray Luis de Granada, la mayor parte de los clásicos griegos y latinos —Ovidio, Terencio, Cicerón, Lucano, Esopo. . .—, las inevitables novelas de caballerías, historias de Perú, *La Araucana*, los tratados de arquitectura de Serlio y de Alberti, las *Lusiadas* de Camoens, la *Historia* de Guicciardini, libros de cocina y literatura para damas.[33] Alciati, Pico de la Mirandola, León Hebreo y Bembo figuran en las librerías y en las casas de los lectores letrados. Las aventuras del Cid, del Gran Capitán[34] y del Rolando de Ariosto, los poemas de Herrera o de Garcilaso o, incluso, los manuales de equitación, tienen sus públicos fieles. No se olvida tampoco a los músicos. Disponen de tratados musicales y de las partituras de las obras para laúd de Luis de Narváez.

Las prensas de Plantin en Amberes, tanto como las de la península, envían lo mejor de su producción a México. Por la misma época, en la Península de Yucatán, ese rincón del mundo, se hojeaban los *Discursos* de Maquiavelo y el *Arte de amar* de Ovidio,[35] mientras que en el altiplano los lectores de Puebla gozaban los *Adagios* de Erasmo y la *Eneida* de Virgilio. La censura ejercida por la Inquisición, pero moderada por el "dejar pasar" de los inquisidores, y obstaculizada por la corrupción y las llegadas incesantes de europeos, no logró aislar completamente a los letrados de la Nueva España. Las comunicaciones eran relativamente rápidas; el 12 de julio de 1605, seis meses después de su aparición, 262 ejemplares de *Don*

[33] Fernández del Castillo (1982), pp. 263-281.
[34] Bernand y Gruzinski (1991), t. I, pp. 573 y *passim*.
[35] Fernández del Castillo (1982), pp. 325-326.

Quijote salen del puerto de Sevilla a bordo del *Espíritu Santo;* tres meses después tocan suelo mexicano.[36]

México no ha dejado de acoger talentos llegados de Castilla, en la primera fila de los cuales se encontraba el humanista Cervantes de Salazar, rector de la universidad de México. De los poetas, Gutierre de Cetina y Juan de la Cueva introdujeron el gusto italiano, el refinamiento, la musicalidad del verso.[37] Se formaron cenáculos.[38] Se establecieron nexos entre escritores peninsulares y autores criollos, como los que acercaron a González de Eslava al hijo de un conquistador, Francisco de Terrazas, cuyo renombre llegó hasta los oídos de Miguel de Cervantes, quien en 1584 lo celebró en su *Galatea*.[39]

Al igual que España a finales del siglo XV, México cien años después no es una provincia desvinculada del centro: los hombres, los estilos y las ideas circulan entre Europa y la Nueva España. Originario de Valdepeñas, en los términos de La Mancha, Bernardo de Balbuena desembarcó, siendo un niño, en la Nueva España, llevado por su padre, funcionario dueño de tierras al noroeste de México. Ya sacerdote en la Nueva Galicia y luego en el remoto Nayarit, Balbuena no olvidó nunca las playas del Pacífico —su Mar del Sur— que resurgen con el aura de su luz mágica en sus versos.[40] En 1604 su *Grandeza mexicana* destila el elogio más entusiasta jamás dirigido a la capital de la Nueva España.[41] El infatigable Balbuena volvió a su Mancha natal tres años después y conquistó la notoriedad con su *Siglo de Oro* en Madrid, antes de retomar la ruta de las Indias, donde sucedió como abad en Jamaica a un lejano e ilustre predecesor, Pedro Mártir de Anglería. La muerte lo sorprendió en Puerto Rico en 1627, después que su biblioteca fue saqueada por corsarios ingleses.

No bien se había alejado Balbuena de México cuando lo sucedió el autor del *Guzmán de Alfarache,* Mateo Alemán. El creador de la novela picaresca publicó su obra maestra en 1599 y en 1604, pocos años antes de su partida. Centenares de ejemplares de su libro lo habían precedido a México. Desembarcó en Veracruz en 1608 en el séquito de un nuevo arzobispo, después de haber leído *Don Quijote* durante la travesía. Hijo de un cirujano —como Cervantes—, sevillano y converso, Mateo Alemán pone el océano entre él y España, y se adapta muy bien a su ambiente mexicano. ¿Quiso, a la mane-

[36] José Rojas Garcidueñas (1968), *Presencia de Don Quijote en las artes de México,* UNAM, México, p. 11; Canavaggio (1986), pp. 238-239.

[37] Sobre esta emigración intelectual, fuese definitiva o temporal, *Poetas novohispanos* (1964), pp. XIX-XXIV.

[38] En torno de Fernán González de Eslava (1534-1601?) que dejó una serie de *Coloquios espirituales*. Llegado a México en 1558 a la edad de 24 años, arraigó tan bien allí que su vocabulario se cargó de indigenismos y de criollismos (González de Eslava [1989]).

[39] *Poetas novohispanos* (1964), p. XXXI. Se le deben a Terrazas un poema épico, *Conquista del Nuevo Mundo*, y notables sonetos. Terrazas y Eslava desaparecieron en 1601.

[40] *Poetas novohispanos* (1964), p. 133.

[41] México, Melchor Ocharte, 1604; citemos igualmente, en 1618, de Diego Cisneros, *Sitio, naturaleza y propiedades de la ciudad de México.*

ra de su héroe, conocer una vida aventurera y errante? ¿O más probablemente descubrir en el Nuevo Mundo los placeres de una existencia confortable, al lado del arzobispo y de su hermano Alonso? La esperanza o la ilusión de librarse de los azares y las mezquindades de la vida peninsular impulsaban a todos los emigrantes.[42] Acaso la nostalgia de no haber partido jamás fuese la que incitó a Cervantes a colocar varias veces en la ruta de don Quijote a españoles que partían rumbo a México o a las Indias.

Alemán hizo el viaje en compañía del pintor Alonso López de Herrera, llegado a aumentar la cohorte de artistas que habían convertido a la ciudad de México en uno de los principales focos del manierismo en el Nuevo Mundo.[43] México recibió, asimismo, a un sevillano de color oscuro que había recorrido Italia, Francia, Tucumán y Perú: Mateo Rosas de Oquendo. Echando una mirada satírica al mundo mexicano que pretendía rivalizar con España, Oquendo se burló con sinigual donaire de mestizos, de criollos y de españoles. Poco faltó para que otro gigante del Siglo de Oro, Tirso de Molina, fuera a reunirse con ellos en la ciudad de México. El dramaturgo se contentó con una breve estadía en Santo Domingo, en el Caribe, donde encontró inspiración para hacer, entre 1626 y 1630, tres comedias que consagró a los Pizarro.[44]

Así como muchos europeos llegan al Nuevo Mundo, también "indianos", españoles nacidos en las Indias, toman el barco en Veracruz y se dirigen a Castilla.[45] Probablemente el más ilustre sea Juan Ruiz de Alarcón. La curiosidad y el deseo de sobresalir lo condujeron por primera vez a España —a Salamanca y a Sevilla— de 1600 a 1608. Volvió después a México —en la misma flota que Mateo Alemán y López de Herrera—, obtuvo allí una licencia en derecho y ocupó diversos empleos en la administración. Sólo en 1613, pasada la treintena, abandonará Ruiz de Alarcón definitivamente la Nueva España.[46] La mayor parte de sus protectores se habían establecido en la península, lo que le permitía esperar una carrera más prometedora que en su tierra natal. No se equivocó. Su obra maestra, *La verdad sospechosa*, tuvo tal resonancia en Europa que le inspiró *Le menteur* a Corneille e *Il bugiardo* a Goldoni. Y sin embargo, no hay que asombrarse de que Ruiz de Alarcón muriera "soñando con retornar a las Indias".[47] Sus veinticinco piezas habían hecho de ese pequeño jorobado de físico lamentable uno de los grandes dramaturgos del Siglo de Oro español.

El ejemplo de los castellanos emigrados a México, Mateo Alemán y Balbuena, prueba que si la metrópoli ibérica absorbía a los mejores talentos

[42] Leonard (1979), p. 258. El hermano de Mateo, Alonso Alemán, enseñaba en la Universidad de México.

[43] Tovar, i, p. 53.

[44] *Teatro indiano de los siglos de oro* (1988), pp. 36-45.

[45] Citemos la partida del franciscano Diego Valadés en 1571 rumbo a España y luego a Italia. Ese mestizo publicó en Perusa, en 1579, una *Rhetorica christiana* profusamente ilustrada (véase el léxico).

[46] Blanco (1989), p. 240.

[47] *Poetas novohispanos* (1964), p. LIV.

del imperio americano, le cedía otros tantos a cambio. La circulación real o frustrada —como fue el caso de Cervantes— entre las distintas tierras del imperio favorecía esos intercambios. Linajes trasoceánicos unían a los artistas, así como a los mercaderes o a los administradores. A Garcilaso, el gran capitán de Castilla, el Inca de Perú, está emparentado el poeta y músico Fernando de Córdoba, nacido en la capital de México en 1565,[48] que la muerte se lleva a los 24 años. En muchos aspectos la ciudad de México se ha convertido en una extensión de la península, de sus gustos y de sus modas. Que no se busque en Terrazas, Balbuena o Ruiz de Alarcón, en esos criollos o en esos visitantes tan pronto arraigados, una vena ya específicamente mexicana. Pero la ciudad reunió suficiente talento para figurar entre el número de las capitales del Siglo de Oro, como Madrid o Sevilla.

En todo caso, sus habitantes estaban convencidos de ello. En la segunda mitad del siglo XVI el país y la ciudad aparecen en la imaginación de los literatos, de los visitantes o de sus residentes más prósperos como una tierra de opulencia y de prodigalidad, donde abundan "las perlas, oro, plata y seda a rodo",[49] un "paraíso humano" en el cual "todo el año es aquí mayos y abriles".[50] A ello se prestaban el clima, los recursos naturales y las bellezas del valle. Los caballos, las mujeres, los manjares exquisitos[51] sólo aguardaban a sus cantores. La imaginación hizo lo demás, descubriendo una ciudad cubierta de "edificios altos y opulentos, hechos de piedra y de mármol blanco", mientras que en realidad dominaba la oscura piedra volcánica, el tezontle.[52] Paradójicamente, gracias a la brecha abierta por Cervantes de Salazar en sus tres diálogos,[53] fueron hombres de la península los que se lanzaron a versificar con más facilidad, si no con mayor brío, con toda clase de hipérboles y éxtasis. Todos ellos, al término del siglo XVI, contaban entre 30 y 40 años. El austero cronista franciscano Juan de Torquemada sintió varias veces la necesidad de justificar su pasión por su "patria mexicana", donde no había visto la luz pero que lo había educado.[54] Después de haber sido otra Babilonia en los tiempos de la idolatría, ahora México-Tenochtitlan se había convertido en una nueva Jerusalén, cuyas 40 iglesias y capillas celebraban más de 600 misas al día.[55] El dramaturgo más en boga

[48] *Ibidem*, p. XXXIII.

[49] *Ibidem*, pp. XLV.

[50] Balbuena (1972), p. 80.

[51] Blanco (1989), p. 147, citando a Juan de la Cueva: "Seis cosas excelentes en belleza. . .. casas, calles, caballos admirables, carnes, cabellos y criaturas bellas"; véanse asimismo los versos que Eugenio de Salazar dedicó al lago de México (*ibidem*, pp. 69-75). Como reacción, Oquendo (*ibidem*, p. 144).

[52] Juan de la Cueva, *ibidem*, p. 20. Hasta hubo médicos que explicaron que los españoles nacidos en las Indias demostraban una vivacidad, una finura de ingenio y una capacidad de elocución superiores a las de los peninsulares (Cárdenas [1988], pp. 208-209).

[53] Publicadas con el título de *México en 1554 y túmulo imperial*, editado por Edmundo O´Gorman, México, Porrúa (1982).

[54] Torquemada (1983), VII, p. 19, y (1975), t. I, p. 418. Torquemada nació en 1565.

[55] Brading (1991), p. 291.

en la Nueva España, Arias de Villalobos, no se quedó atrás.[56] La pluma de ese castellano transido de pasión por la capital de México trazó los célebres versos del *Canto intitulado Mercurio:*

> Roma del Nuevo Mundo en siglo de oro,
> Venecia en planta y en riqueza Tiro,
> Corinto en artificio, Cairo en giro. . .[57]

Bernardo de Balbuena, seis años mayor que Villalobos, ya lo había precedido por esta vía:

> Está, al fin, esta ilustre ciudad llena
> de todas las grandezas y primores
> que el mundo sabe y que el deleite ordena.

Entre Europa y Asia

A las cohortes de españoles de la península vienen a añadirse otros europeos que aprenden igualmente a conjugar la cultura europea con la experiencia mexicana. Pierre Ochart, originario de Ruán, había sido entre 1563 y 1592 uno de los grandes impresores de México, aprovechando el auge de la primera industria del libro en América.[58] En los primeros años del siglo XVII Heinrich Martín se distinguía como una de las figuras más emprendedoras de la colonia extranjera. Ni religioso, ni español, ni indio, Martín era a su modo, por su trayectoria cultural, un mestizo. Nació en Hamburgo entre 1550 y 1560, se dirigió a España a la edad de 8 años y recorrió Europa. En 1589 desembarcó en las Indias e instaló una imprenta en México. La Inquisición lo hizo su intérprete de las lenguas flamenca y alemana. Su cargo al lado del Santo Oficio lo ponía al abrigo de sospechas; se consagró a sus libros y a la gran obra de desagüe del Valle de México hasta su muerte, ocurrida en 1632.

Erudito, sabio, astrónomo y astrólogo, compilador de crónicas, Heinrich Martín era para todos una fuente viva e inagotable de información. Acaso él inspirara a Ruiz de Alarcón la figura del mago Enrico en su pieza *La cueva de Salamanca.*[59] A la salida de la catedral, después de una sesión del tribunal de la Inquisición o durante uno de esos interminables banquetes, Heinrich Martín charlaba con españoles, mestizos e indios acerca de la

[56] Citemos, en la misma vena, a Juan de la Cueva, precursor de Lope de Vega, por su *Epístola al licenciado Sánchez de Obregón, primer corregidor de México,* o a Eugenio de Salazar y Alarcón, quien dirigió una carta a Herrera sobre la cultura de la ciudad de México y describió el lago a la manera de Ovidio (*Poetas novohispanos* [1964], XXIII).

[57] Blanco (1989), p. 201.

[58] Eduardo F. Araujo (1979), *Primeros impresores e impresos en Nueva España,* Porrúa, México, pp. 49-57.

[59] King (1989), p. 77.

actualidad del momento; de la de Europa, pero asimismo de la de Asia. Pues México también tenía una fachada sobre el Pacífico. Al no poder conquistar China o Japón, España había concentrado sus esfuerzos en las Filipinas. La Nueva España mantenía relaciones directas con el archipiélago al que la Inquisición mexicana y los comerciantes de la capital extendían sus actividades. Entre los países de Asia, Japón tenía motivos particulares para interesar a los españoles de la Nueva España. Los mercaderes nipones frecuentaban el puerto de Manila, su país era una etapa eventual en el camino de regreso del galeón del Pacífico y era, además, tierra de misiones. Por tanto, no ha de sorprender que las prensas mexicanas publicaran en 1609 los *Sucesos de las islas Filipinas* y en 1616 una *Relación de la persecución que hubo en la iglesia de Japón*.[60]

Situada a mitad del camino entre Asia y Europa, la Nueva España descubría que estaba en el corazón mismo de los enfrentamientos planetarios que en lo sucesivo entablaban las potencias europeas y que oponían los herejes ingleses u holandeses al Rey Católico. Heinrich Martín contribuyó con sus publicaciones a infundir a los habitantes de la ciudad de México el sentimiento de habitar el centro del mundo, que le inspiraba un orgullo particular: "La cuarta parte de la tierra es ésta que se dice Nuevo Mundo, con razón así llamada porque, demás de estar distinta y apartada de las otras tres [. . .] excede esta parte del mundo a cualquiera de las otras tres en grandeza y en riqueza. . .".[61] Su *Repertorio del tiempo* —uno de los primeros sobre el continente americano— incluye una astronomía y un cuadro de los eclipses de acuerdo con el meridiano de la ciudad de México. También le apasionó el discutido tema del origen de los habitantes de América. Al cronista indígena Chimalpahin, que solicitaba su opinión, le expuso el alemán la tesis del origen polaco desarrollada ya en una de sus obras; los indios provenían de Curlandia, ducado sometido a los reyes de Polonia, y poblado de "gentes del mismo tipo, color, condición y energía que los indios de esta Nueva España".[62] Su habilidad en materia de astrología también interesaba a los naturales, quienes sabían que él estaba fascinado por sus antiguos calendarios.

Si la Inquisición había decidido nombrar a Heinrich Martín intérprete de las lenguas flamenca y alemana, es porque a menudo tenía que vérselas con europeos del norte.[63] En esos medios, el alemán desempeñaba el papel de agente provocador. Los miembros de la "nación" germánica establecida

[60] Antonio de Morga (1609), *Sucesos de las islas Filipinas*, Cornelius Adrianus Cesar, México; *Relación de la persecución que hubo en la Iglesia de Japón en el año de 1614 y 1615*.

[61] Martínez (1948), p. 119.

[62] *Ibidem*, p. 121. Pero Martín era, asimismo, astrólogo. Al establecer la influencia de los astros —"la oculta influencia del cielo"— sobre el hombre, sobre su destino y sus enfermedades, y al difundir lo que, por lo demás, proclamaba la astrología de la época hasta en las cátedras de la universidad, Martín desarrollaba un sistema de explicaciones que no dejaba de tener relación con las interpretaciones indígenas. Asimismo proyectaba escribir una "fisonomía" para estudiar "la causa natural de las varias inclinaciones humanas".

[63] Fernández del Castillo (1982), p. 532.

en México y en Puebla —la segunda ciudad del virreinato— provenían de una Europa septentrional dominada por el luteranismo y el calvinismo, y algunos de ellos mostraban un desprecio imprudente por las "supersticiones" católicas. Eran, en su mayor parte, artesanos y artistas de Bremen, Hamburgo, Danzig, Nimega, Gante y Middelburg, frecuentemente ligados entre sí, y que por su físico no solían pasar inadvertidos.[64] Un catolicismo manifestado de manera oportuna abría todas las puertas del imperio español. Muchos protestantes penetraron en él, creyendo hacer olvidar su origen herético. Eludían así las reglas de un imperio en que la fe religiosa, y no el origen étnico, cultural o lingüístico, era causa de exclusión.

El auto de fe de 1601, en el que se vieron implicadas varias decenas de ellos, puso en el banquillo de los acusados al impresor Cornelius Adrian Cesar, "natural de Haarlem en Holanda", cuya odisea resume los inverosímiles itinerarios que llevaron a esos emigrantes del norte de la Europa protestante hasta el Nuevo Mundo. Huérfano a los 2 años, prófugo a los 8, acompañó a "la soldadesca ahí donde ella se lo ordenaba"; recuperado por su familia, fue colocado como aprendiz con unos impresores, entre ellos Christophe Plantin en Leyden. Más adelante se embarcó en Hendem rumbo a La Coruña. Luego, en Sanlúcar, se enroló como artillero de la flota que llevaba a la Nueva España al virrey conde de Monterrey. Llegado a San Juan de Ulúa se fue a visitar la Florida, descendió en Cuba y reapareció en Veracruz, de donde pasó a la ciudad de México. Trabajaría con la viuda del impresor de Rúan, Pierre Ochart, antes de poner su propio negocio de imprenta con un compatriota suyo, quien lo denunció al tribunal del Santo Oficio.[65]

La presencia de un grupo de herejes protestantes revela que en esas tierras católicas había llegado a arraigar una disidencia desorganizada y limitada, pese a la presencia de un tribunal de la Inquisición. Se rozaba con otra minoría, más numerosa, pero también perseguida: la de los marranos. En la secuela de la Conquista algunos conversos tomaron el camino del Nuevo Mundo y ya en 1528 se encendió la primera hoguera. Desde entonces no habían dejado de instalarse marranos que, esporádicamente, caían en las manos de sus perseguidores, particularmente a partir de 1571, fecha de la instalación del tribunal del Santo Oficio. Con la anexión de Portugal por Felipe II, muchos portugueses de origen judío fueron a establecerse en la Nueva España, hasta tal punto que el término "portugués" se volvió sinónimo del de "marrano". Los conversos dieron a la Nueva España uno de sus mejores poetas, Luis de Carvajal, cuya poesía mística rivaliza con la de los más grandes de la España del siglo XVI.[66] Pero sin duda también hay que buscar en los escritos de Bernardino de Sahagún y de Diego Durán —cristianos irreprochables ambos pero de familias conversas— el testimonio de

[64] Greenleaf (1981), p. 207.

[65] AGN, Inquisición, vol. 165, exp. 5.

[66] Habría que añadir los escritos religiosos de Juan Bautista Corvera y el *Salterio* de 1640 (Toro [1982], p. 13).

una sensibilidad a la diferencia, a unos universos alejados del catolicismo, que también se muestra claramente en sus interminables exploraciones de los mundos indígenas, frente a esos indios a quienes se creía provenientes de una tribu extraviada de Israel.

La Nueva España no es España. Pero por los horizontes que abre, por las libertades que concede, por los hombres que allí se cruzan, por las culturas que remueve, aquel reino se mantuvo un tanto al margen del clima de la Contrarreforma ibérica. Evidentemente no era una tierra de libertades —el concepto sería anacrónico salvo, tal vez, en Amsterdam— sino un espacio de lo posible que atraía a aventureros, vagabundos, marranos, funcionarios sin porvenir, hijos segundones de las familias, artistas y escritores. ¡Un solo tribunal inquisitorial vela sobre tres millones de kilómetros cuadrados, mientras que en España hay 16![67] También hubo que aguardar al final del siglo XVI para que el Santo Oficio se pusiera a censurar el teatro, pasando por alto, hasta entonces, las "comedias, representaciones, piezas espirituales y profanas que en esta república se han dado en público o en secreto". Pero tras cuatro o cinco años el Santo Oficio renunció a "examinar" las obras, so pretexto del ruido y de las alteraciones que provocaban las representaciones montadas en los edificios de la Inquisición.[68] Este ejemplo es revelador de los límites pronto alcanzados por la actividad inquisitorial en el contexto americano, de la pereza de los inquisidores y del gigantismo de las tareas así emprendidas.

ANTAGONISMOS Y PARENTESCOS SECRETOS

Esos grupos no convivían sin choques. En el decenio de 1520 se había insinuado una escisión en el seno de los españoles de México, entre los primeros conquistadores y los últimos instalados, entre quienes habían hecho méritos y los intrusos o advenedizos. Otra escisión causaba diferentes malentendidos: pese a los contactos incesantes, los matrimonios y los vaivenes, desde la segunda mitad del siglo los castellanos cultivaron el sentimiento de una singularidad de los españoles de las Indias, los indianos. Algunos observadores les reconocían una relativa superioridad. Otros más numerosos, como el sevillano Mateo Rosas de Oquendo, los despreciaban abiertamente:

> Señores que no mandan en su casa;
> jugando sus mujeres noche y día
> colgados del virrey mil pretensores;
> tiánguis, almoneda, behetería. . .[69]

[67] Alberro (1988), p. 34.

[68] Fernández del Castillo (1982), pp. 533-534. Sobre el teatro, José Rojas Garcidueñas (1973), *El teatro de Nueva España en el siglo XVI*, SEP, México.

[69] Blanco (1989), p. 238.

Los españoles de México no eran, en su opinión, más que "atoleros", bebedores de atole, bebida típicamente indígena hecha de maíz.[70] Cuando cruzaban el Atlántico, los criollos eran llamados indianos. Por más que el dramaturgo Juan Ruiz de Alarcón se estableciera en España y llegara a ser uno de los autores más en boga en el Siglo de Oro, llevaba pegada a la piel la etiqueta de indiano, que le valió diatribas y burlas de parte de sus rivales, Lope de Vega, Quevedo y Góngora.

Como contrapartida, los descendientes de los conquistadores dejaban desbordar su resentimiento contra la administración que los había despojado de sus prerrogativas. Los recién llegados, a los que se llamaba *gachupines* o *chapetones*,[71] eran mal vistos: sus orígenes oscuros, su rápida fortuna hecha de la nada y sus pretensiones daban que hablar.[72] Sin embargo, criollos y peninsulares, hijos de emigrantes viejos o recientes, marranos y flamencos, se unían echando a las masas indígenas una mirada de desprecio o de indiferencia. En sus escritos abundan los estereotipos que justifican las quejas de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl.[73] El poeta Juan de la Cueva veía en los indios a "una gente desabrida y de no buen trato".[74] La desconfianza o la hostilidad no sólo emanaban de una sensación de superioridad sino también, frecuentemente, del temor —por lo demás bien fundado— de tropezar con la habilidad de gente que aprendía demasiado pronto y demasiado bien.[75]

Ese desprecio manifiesto o esa indiferencia iban dirigidos, sobre todo, al populacho, que por doquier es mal visto, cualquiera que sea su origen étnico. Esos sentimientos eran moderados por la realidad de las relaciones cotidianas y los contactos personales. La vida material, la alimentación, los negocios, y a veces la corrupción, establecen nexos tan triviales como indestructibles. Y también la enfermedad: el cronista franciscano Torquemada recordó haber absorbido en su juventud unos piojos en un caldo de col, para curarse una ictericia, según una receta autóctona que valió a los indios hispanizados el mote desagradable de "comepiojos".[76] Los escritores mestizos se codeaban con sus colegas españoles intrigados por ese mundo indio que no se entregaba fácilmente y que parecía ocultar unos saberes misteriosos.

[70] Pedro de Trejo, citado en *ibidem*, p. 237.

[71] *Poetas novohispanos* (1964), p. 23.

[72] "Viene de España por el mar salobre / a nuestro mexicano domicilio / un hombre tosco, sin auxilio, / de salud falto y de dinero pobre. . ." En poco tiempo lo encontramos rico. Otro: "que agujetas y alfileres / vendía por las calles, ya es un conde / en calidad, y en cantidad un Fúcar / y abomina después el lugar donde / adquirió estimación, gusto y haberes", en Blanco (1989), p. 238.

[73] Tal es el caso de Eslava (*ibidem*, p. 196).

[74] *Poetas novohispanos* (1964), p. 21.

[75] Lo que también se explica a los demás europeos. Así, pese a la presión de los franciscanos, el impresor holandés Cornelius Adrianus Cesar no quiso por nada del mundo revelar a los indios los secretos de su arte. La Inquisición le obligó a confesar su mala voluntad, en Fernández del Castillo (1982), p. 530.

[76] Torquemada (1975), t. I, p. 456.

Los archivos personales de don Fernando fueron una fuente excepcional de información para los historiadores criollos del siglo XVII. El pasado precortesiano no dejaba indiferente a un Terrazas, a un Saavedra y Guzmán[77] o a un Arias de Villalobos, que elevaron la conquista de México y la derrota de los indios a las alturas del drama y de la epopeya. Un criollo hijo de conquistador, como Suárez de Peralta, sintió la necesidad de evocar la interpenetración de los medios: "a los que nacemos allá [en la Nueva España] que nos tienen por hijos de la tierra y naturales, nos comunican muchas cosas y más como savemos la lengua es gran conformidad para ellos y amistad".[78] Por otra parte, el aprendizaje de la lengua india era, las más de las veces, fruto de una experiencia precoz, vivida entre los brazos de nodrizas indígenas que criaban a la mayoría de los pequeños criollos.

Puede comprenderse mejor así que el poeta Terrazas haya tratado de restituir en su epopeya *Nuevo Mundo y Conquista* la visión indígena de los invasores europeos: "Una gente blanca, muy barbada, soberbios y de limpio hierro armados [. . .] aquellos malos que aguijando los van a duros palos. . .".[79] Esto no está muy lejos de don Fernando de Alva cuando denuncia

> Su gran soberbia, su mandar airado,
> su mucha crueldad, poca justicia,
> y aquel desprecio del haber robado;
> sus rigurosos modos, su codicia
> y el deshonesto vicio libertado:
> que todo se pagó en muy pocos días
> con gran venganza por diversas vías. . .[80]

De igual modo, los versos dramáticos que Saavedra y Guzmán consagra a los indios de Tlatelolco poco después de la caída de México-Tenochtitlan dejan suponer familiaridad con el mundo indígena y acceso a los testimonios de los vencidos. Más allá de la búsqueda del exotismo y del color local, eso bastaba para esbozar un diálogo entre los hijos de los vencidos y los de los conquistadores. Sin duda el romanticismo —antes de que existiera tal término— de los amores indios, en Terrazas o en Saavedra y Guzmán,[81] está más cerca del Chateaubriand de *Atala* que de los relatos indígenas. Pero la imagen deslumbrante de la princesa india, "muy moza y tan hermosa que al cielo y las estrellas excedía",[82] ayuda a penetrar mejor en los sentimientos de los españoles para con su compañera o su mujer mexicana. Y algo más sorprendente aún: la visión sublimada que Balbuena desarrolla en

[77] Autor de *Peregrino indiano* [1599] (1989).
[78] Suárez de Peralta (1949), p. 25.
[79] *Poetas novohispanos* (1964), p. 40.
[80] *Ibidem*, pp. 42-43.
[81] *Ibidem*, pp. 101-110.
[82] *Ibidem*, p. 106.

su *Grandeza mexicana* (1604), esbozo de un mundo ideal que amplía las diferencias:

> *Varias* figuras, rostros y semblantes,
> de hombres *varios*, de *varios* pensamientos. . .
> [. . .] hombres y mujeres,
> de *diversa* color y profesiones,
> de *vario* estado y *varios* pareceres;
> *diferentes* en lenguas y naciones
> en propósitos, fines y deseos,
> y aun a veces en leyes y opiniones
> y todos por atajos y rodeos
> en esta grand ciudad desaparecen
> de gigantes volviéndose pigmeos. . .[83]

TRADUCIR, INTERPRETAR, COMPRENDER

Trasmitida por la elocuencia de Balbuena, la diversidad lingüística, étnica y social de México se metamorfosea hasta convertirse en una de las riquezas esenciales de la gran ciudad lacustre. Es indiscutible que la omnipresente diferencia —prohibida en España después de la expulsión de los judíos (1492) y de los moriscos (1609)— y la aproximación de las elites indias, mestizas e indianas, hicieron de México un sitio privilegiado de comunicación y de intercambio cultural en el universo del Siglo de Oro.

Las grandes investigaciones etnográficas, sin precedente en Europa y sin equivalente en el Viejo Mundo, fueron uno de los puntos culminantes de esta empresa. Había que dar cuenta, en términos occidentales y con la colaboración de indígenas, de las instituciones, las creencias, las prácticas de los pueblos de las Indias. Los escritores indios y mestizos se entregaron a una tarea paralela, no menos colosal. La trasposición en caracteres alfabéticos, y en una retórica occidentalizada, de culturas que jamás habían empleado ese soporte material, modificó la manera que se tenía de abordar y de narrar el pasado, alterando las memorias de manera menos ruidosa y menos dramática que la Conquista, pero no menos subversiva.[84]

La singularidad de la ciudad de México en el seno del mundo hispánico y de la cultura occidental se manifiesta con toda naturalidad en el campo de la lingüística. Fue en México donde, en 1593, se publicó un diccionario mixteco, en 1595 una gramática del náhuatl, en 1599 un manual de confesión en esta lengua, en 1607 un *Espejo divino*, siempre en náhuatl, en 1609 una *Ortografía castellana* y hasta, en 1612, un *Catecismo* en lengua timu-

[83] Balbuena (1972), pp. 13-14. Según Solórzano y Pereyra (1979), t. II, p. 220), "varios" designa, entre los latinos, a los mestizos.

[84] El paso a la escritura parece haber tenido dos grandes implicaciones en relación con los saberes indígenas: la distanciación y la descontextualización (Gruzinski [1988], pp. 76-81).

cuana de la remota Florida, esta vez en las prensas del impresor holandés Cornelius Adrian Cesar.[85] El autor de la *Ortografía castellana* no es otro que Mateo Alemán, quien fija en su obra reglas gramaticales para el español. El castellano no es la única lengua europea que va a medirse ante las lenguas indias. En 1607 el pintor Baltasar de Echave publica un elogio apasionado del vascuence en las prensas del alemán Heinrich Martín, y deplora que, siendo "la primera que se haya hablado en España y en ser practicada por doquier, sus habitantes la hayan olvidado para admitir otras lenguas extranjeras".[86] La cuestión de la lengua, planteada por Antonio de Nebrija ya en 1492, se convirtió cien años después en gran preocupación de los círculos mexicanos. El pintor Echave reivindicó el vascuence, así como los cronistas indígenas defendían la lengua náhuatl o como los franciscanos exhumaban la historia antigua de México.

Todas esas iniciativas tienen sus públicos. En la ciudad de México y en el valle indios y mestizos letrados leen obras de devoción en náhuatl y hasta descubren el teatro del Siglo de Oro. El sacerdote Bartolomé de Alva, hermano de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl,[87] desempeñó en ese terreno un papel tan desconocido como notable; redactó versiones en náhuatl de la *Madre de la mejor* de Lope de Vega y del *Gran teatro del mundo* de Calderón.[88] Estas comedias fueron representadas en público. La frecuentación de los Bazán, los encomenderos de Teotihuacan, acaso permitiera a Bartolomé entrar en posesión de inapreciables manuscritos españoles; su pariente, el conde de Lemos, había protegido durante largo tiempo a Lope de Vega. El mestizaje cultural de don Bartolomé de Alva lo convirtió en intermediario sobresaliente entre un público indígena letrado y los mejores autores de la España barroca; su hermano Fernando había desempeñado un papel análogo entre el pasado indígena y los lectores españoles. Por lo demás, la producción de obras en náhuatl siempre rebasó los límites de la sociedad indígena y mestiza. Desde la época de Pedro de Gante los misioneros habían producido numerosos textos en lenguas indias y, en materia lingüística, se convirtieron en discípulos de sus interlocutores indígenas; en su *Monarquía indiana* Torquemada confiesa sin ambages su deuda para con el indio don Antonio Valeriano, "excelentísimo retórico y gran filósofo y maestro mío en la lengua mexicana. . .".[89]

[85] (1593), *Vocabulario en lengua mixteca*, Pedro Balli, México; Antonio de Rincón (1595), *Arte mexicano*, Pedro Balli, México; fray Juan Bautista (1599), *Confesionario en lengua mexicana y castellana*, Melchor Ocharte, México; fray Juan de Mijangos (1607), *Espejo divino en lengua mexicana*, Diego López Dávalos, México; Mateo Alemán (1609), *Ortografía castellana*, Cornelius Adrianus Cesar, México; fray Francisco Pareja (1612), *Catecismo en lengua castellana y timucuana*, Cornelius Adrianus Cesar, México.

[86] Martínez (1948), p. 294.

[87] (1684), *Confesionario mayor y menor en lengua mexicana. Y pláticas contra las supersticiones de idolatría que el día de hoy han quedado a los naturales desta Nueva España e instrucción de los santos sacramentos*, Francisco Salbago, México.

[88] Alva Ixtlilxóchitl (1975), t. I, p. 31.

[89] Torquemada (1983), t. VII, p. 23.

El náhuatl es la lengua de las grandes familias indígenas y mestizas, aun cuando también se expresan en la de Cervantes. Es asimismo el lenguaje de lo cotidiano, de los negocios y del comercio con los indígenas. Alcanza tal difusión que un español, con ayuda de un intérprete, elabora la primera guía de conversación para uso de los españoles concebida en América; en 1611 Pedro de Arenas publica en las prensas de nuestro alemán Heinrich Martín un *Vocabulario manual de las lenguas castellana y mexicana en que se contienen las palabras, preguntas y respuestas más comunes y ordinarias que se suelen ofrecer en el trato y communicación entre Españoles e Indios.*[90] El franciscano Torquemada da su aval y su apoyo a la empresa. La intensificación cotidiana de los mestizajes y de los contactos entre ambos grupos hacía necesario un instrumento de esa índole. Después, tuvo incesantes rediciones.

No es casualidad que los intérpretes oficiales ocupen en ese medio pluricultural un rango particular. Indios y mestizos, criollos y peninsulares, alemanes y flamencos, se enfrentan, todos y en diversos grados, a la tarea de traducir. La comunicación con los indígenas para el sacerdote Balbuena en su remoto curato de Nayarit, para los curas en sus parroquias, para los criollos y los visitantes llegados de España y de Europa, constituía un desafío cotidiano. La traducción a términos europeos, clásicos y renacentistas de las realidades del Nuevo Mundo, representaba otro, de importancia incalculable en el plano intelectual y epistemológico. Por lo demás, a menudo coinciden las funciones de intérpretes, de traductores, de cronistas y hasta de impresores; se han encargado de recordárnoslo los mestizos Diego Muñoz Camargo y Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, los indios Alvarado Tezozómoc y Chimalpahin, el franciscano Juan de Torquemada o el alemán Heinrich Martín.

Colores y sonidos

El vasco Baltasar de Echave Orio no es el único pintor que ejerce su talento en la Nueva España. Al lado de artistas indígenas como Andrés de Aquino, Juan de la Cruz y El Crespillo,[91] españoles y flamencos han acudido a México a buscar empleo y fortuna. La importación de lienzos flamencos e italianos había difundido los gustos de la lejana Europa, pero ese procedimiento era costoso y la clientela eclesiástica, así como la particular, estaba en constante expansión. En lugar de adquirir a precio de oro las codiciadas obras de un Martín de Vos se encargaban pinturas y retablos suntuosos a Simón Perein —de Amberes— que había atravesado el océano en 1566 en el séquito del virrey navarro Gastón de Peralta.

Pintores de Sevilla se unen a las flotas que bogan hacia el Nuevo Mundo, y los artistas españoles pronto serán tantos que puedan fundar una corpo-

[90] Véase la redición publicada por la UNAM (1982).
[91] Díaz del Castillo (1968), II, p. 362.

ración, a mitad del siglo. Colecciones de grabados fácilmente trasportables dan a conocer las obras maestras de Rafael, Miguel Ángel o Martín de Heemskerck, que proponen temas y modelos. En torno del sevillano Andrés de Concha (*ca.* 1555-1612), de Alonso López de Herrera (1579-?) influido por Ticiano, talleres cada vez mejor provistos de doradores y de escultores dan a la Nueva España los medios de ser otra España, cuyos decorados, estilos y modas se afana por reproducir.[92] Verdaderos artistas itinerantes, los maestros europeos recorren el país, de aldea india a ciudad colonial, dejando a su paso obras de calidad. Concha, Herrera y Echave Orio hacen más aún al fijar una tradición iconográfica que no dejaría de inspirar, hasta fines del siglo XVIII, a sus continuadores más o menos talentosos.

La música tiene un destino análogo al de la pintura. Propagada al principio por los evangelizadores en las comunidades indígenas que se apasionaron por el canto llano y la polifonía, tuvo un éxito que superó hasta las propias esperanzas de los más fervientes defensores de los indios. Según el franciscano Torquemada, "en todos los reinos de la cristiandad (fuera de las Indias) no hay tanta copia de flautas, chirimías, sacabuches, trompetas, orlos, atabales como en este solo reino de la Nueva España". A continuación, en la segunda mitad del siglo, llegan de la Península Ibérica gran número de músicos y compositores: encontraremos a esos maestros del arpa, de la viola, del clavicordio o del trombón en la capilla de la catedral de México a partir de 1574.[93] Frecuentan la corte del virrey y dan lecciones de música a las familias ricas de la oligarquía. También son pronto enviadas a México las obras de los maestros de la música española Guerrero y Cabezón, que se tocan ante un público bien enterado o ávido de novedades.[94] Mundo híbrido: mientras el *Requiem* de Cristóbal de Morales tiene sus admiradores, que se disputan la partitura, los cantos en náhuatl compuestos por el maestro Francisco Hernández trazan, a través de la elegancia sutil de los sonidos y de las voces, volutas semejantes a las que el manierismo traza sobre las paredes de iglesias y de palacios, inspirándose en pictografías prehispánicas.[95]

La música y la pintura de fines del siglo XVI y los primeros años del XVII tienen un rasgo común: el predominio de la tradición occidental y religiosa, lo que no significa que los artistas y los artesanos indígenas hayan sido rechazados a márgenes más oscuros. Por doquier, tanto en las ciudades como en los conventos de provincia, colaboran con los flamencos y los españoles, que ya no podrían prescindir de sus conocimientos y de su talento. En las nuevas catedrales los coros indígenas salmodian himnos en náhuatl bajo la dirección de compositores criollos acompañados de músicos de España, mientras pintores indios cubren las paredes de la iglesia de Ixmiquilpan con centauros griegos que se enfrentan a guerreros prehispánicos, y mientras

[92] Victoria (1986), pp. 131-142.

[93] Torquemada (1977), t. V, p. 320; véase Saldívar (1987), Estrada (1980), pp. 68-80, Stevenson (1952) y (1961).

[94] Stevenson (1952), p. 158.

[95] Discografía.

otros, en Puebla de los Ángeles, adornan los frescos de las Sibilas y de los Triunfos de Petrarca con referencias a la simbología amerindia.[96]

LIMA, LA CIUDAD DE LOS REYES

Una sola ciudad seguía de cerca a México-Tenochtitlan y le disputaba el título de cabeza de América: Lima, la capital de Perú. En 1614 tenía cerca de 26 mil habitantes, españoles 9 500 de ellos.[97] La ciudad andina poseía incluso una supremacía espiritual sobre su rival mexicana; podrá enorgullecerse de haber abrigado, en el alba del siglo XVII, a cuatro futuros santos: un arzobispo, un misionero franciscano, Francisco Solano, y dos dominicos: el mulato Martín de Porres (1579-1639) y la criolla Rosa de Santa María (1584-1617). La piedad mística y las penitencias continuas de Martín y de Rosa llamaron la atención de las elites de la ciudad, deseosas de gozar, como cualquier gran ciudad católica, del aura y de la protección sobrenatural de esos servidores de Dios. Lima será así igual a Nápoles y a Sevilla.

Cierto es que la capital no puede jactarse de la antigüedad de su rival mexicana, ya que, a diferencia de México-Tenochtitlan, debía mucho más a la administración del virrey Toledo que al imperio de los incas. Pero su riqueza, alimentada por las minas de Potosí, convierte a este oasis situado entre los desiertos costeros y las cordilleras en otra Bizancio. En su *Memorial* de 1630 el franciscano Buenaventura de Salinas y Córdova la compara con Roma por sus santuarios, con Génova por el genio de sus habitantes, con Venecia por sus riquezas y con Florencia por su clima benigno; con Salamanca, por último, por sus colegios y su universidad.[98] La Universidad de San Marcos, fundada, como la de México, en 1551, queda definitivamente establecida por Toledo en 1576; dos grandes colegios jesuitas, San Pablo y San Martín, formaban a las elites criollas y al numeroso clero que poblaba sus claustros y sus iglesias.[99]

Lima se impuso como capital durante el reinado del virrey Francisco de Toledo. Por esta época redactó Pedro Sarmiento de Gamboa su *Historia de los incas*, que debía integrarse a una historia general de Perú encargada por el virrey. Figuras sobresalientes de la historia americana enseñaron en la Universidad de San Marcos. La más ilustre fue, sin duda, el autor de la *Historia natural y moral de las Indias*, José de Acosta. El jesuita pasó 15 años en Perú y en Lima, entre 1571 y 1586. Sus trabajos, después publicados en España, inspiraron tanto al Inca Garcilaso como a Juan de Torquemada, y servirían de referencia al apostolado jesuita por el mundo

[96] Serge Gruzinski, *L'aigle et la sybille. Fresques indiennes des convents du Méxique* (1994). Volveremos a hablar de la irradiación espiritual y cultural de Puebla de los Ángeles en otro volumen.

[97] Brading (1991), p. 320.

[98] *Ibidem*, p. 317.

[99] *Ibidem*, p. 321; Eguiguren (1951), Barrera Laos (1964).

entero. El autor del *Origen de los indios del Nuevo Mundo* (1607), el dominico Gregorio García, vivió nueve años en los Andes. Citemos, asimismo, a Diego de Hojeda (hacia 1570-1615), autor de una *Cristiada* que se ha comparado con el *Paraíso perdido* de Milton; a Pedro de Oña —a quien se debe una continuación de *La Araucana*, publicada en Lima en 1596—, sin olvidar a la misteriosa Amarillis, poetisa célebre hasta en la España remota, rara mujer que ilustró la vida intelectual de ese Nuevo Mundo español.[100] Las traducciones a las lenguas indígenas —el aimara y el quechua—, los diccionarios, las bibliotecas atestadas de publicaciones europeas, los músicos y los pintores atraídos por la riqueza proverbial del país, juristas brillantes como Juan de Solórzano, varios virreyes mecenas y poetas como Juan de Mendoza y Luna, marqués de Montesclaros, hicieron de Lima el otro centro indiscutido de la América española.

Otras ciudades de los Andes, como Cuzco, La Paz, Potosí y Quito, se convierten, a su vez, en focos de cultura. En 1590 Miguel de Cervantes no sólo había solicitado un empleo en el Soconusco (Guatemala), sino también el puesto de corregidor de La Paz.[101] Su destino lo retuvo en España, pero la primera edición de *El Quijote* fue íntegramente encaminada a los ricos conocedores de Perú. Las primeras compañías de teatro llegaron a los Andes al final mismo del siglo XVI; en 1599 se representaba allí por primera vez, en ocasión de la fiesta del Corpus Christi, una comedia de Lope de Vega, *Ursón el pecador y Valentín el justo*,[102] lo que no impedía a la nobleza india hacer desfilar a sus antiguos soberanos en ocasión de fiestas como la que en 1610 celebró en Cuzco la beatificación de Ignacio de Loyola.[103] Pero si la cultura letrada europea se imponía sin obstáculos, los Andes no conocieron la pléyade de autores mestizos e indios que ilustraron la Nueva España. Allí, a diferencia del México español, la escritura no hizo las veces de común denominador. Cuando en 1615 Guamán Poma de Ayala llevó a Lima su crónica, tropezó con la indiferencia de los letrados criollos y españoles.[104] En cambio la pintura, con un Diego Quispe Tito y la célebre escuela de Quito, así como la escultura, supieron mezclar con brillo los estilos y las etnias.[105]

[100] Pedro de Oña (1595), *Primera parte de Arauco domado*, Ricardo de Turín, Lima; "Amarillis a Belardo, epístola sexta", en Lope de Vega Carpio (1621), *La Filomena con otras diversas rimas*, Madrid; García Calderón (1938), *El apogeo de la literatura colonial*, Desclée de Brouwer, París; Alberto Tauro de Pino (1948), *Esquividad y gloria de la academia antártica*, Huascarán, Lima.

[101] Canavaggio (1986), p. 172.

[102] King (1989), p. 66. En 1615, al llegar a Lima el virrey Francisco de Borja y Aragón, príncipe de Esquilache, inauguró un teatro; Lohman Villena (1945).

[103] Cobo (1964), t. I, p. XIX.

[104] MacCormack (1991), p. 387.

[105] Kelemen (1967), *passim*; Gisbert (1980); Robert Stevenson (1960), *The Music of Peru*, OEA, Washington; Andrés Sas (1943), "El vihuelista Francisco Diáñez, la capilla de música de Gonzalo Pizarro", *Correo de Insula*, 1-3, Lima.

UN SIGLO DE ORO AMERICANO

Cuando en 1580 Michel de Montaigne publicó en Burdeos la primera edición de sus *Ensayos*,[106] no sabía nada de la creatividad febril en la que, en México, letrados indígenas y mestizos tomaban parte tan activa. El humanista francés inauguraba una tradición docta que prefirió la América exótica de los "salvajes" al Nuevo Mundo desconcertante de las cruzas y los mestizajes.[107] Sin embargo, durante un siglo, de 1540 a 1640, las ciudades españolas fueron, en el dominio intelectual, lingüístico y estético, lugar de encuentros y de iniciativas sin equivalente en ningún otro periodo. Las trayectorias se vuelven continentales cuando un Mateo Rosas de Oquendo[108] o un Bernabé Cobo, como tantas otras figuras más oscuras, circulaban de un hemisferio a otro, entre los Andes y México, cuando un funcionario como Antonio de Morga dividía su existencia entre Manila y Quito. Los puestos de la administración, las universidades, las diócesis, los colegios de la Compañía de Jesús, señalan esos itinerarios, manteniendo una cultura común, estrechamente ligada a la península, pero también arraigada en las Indias.

Ese siglo de intensa interpenetración cultural e intelectual en dominios tan variados es, al mismo tiempo, una época de trasplante —del Renacimiento, del manierismo europeo— y de adaptación al contexto americano. No sólo prepara ya la época barroca sino que confiere a esta "primera América"[109] una estatura, una potencia creadora que América de Norte aún necesitará siglos para conquistar, sin lograrlo siempre, pues vano sería buscar en ella a un Fernando de Alva o a un Garcilaso.

[106] Montaigne (1975), t. I, p. 31; Lestringant (1990), pp. 143-146.

[107] El equívoco que comienza entre las Indias nuevas y la Europa no hispánica no dejará de agravarse bajo el peso de la leyenda negra. La "defensa de las sociedades primitivas" y el esbozo del mito del buen salvaje preparan cuatro siglos de antropología ciega a los mundos inconcebibles del mestizaje.

[108] Sobre Oquendo, Pedro Lasarte (1983), *Sátira de las cosas que pasan en el Perú de Mateo Rosas de Oquendo*, tesis de doctorado, Michigan.

[109] La expresión es de David Brading (1991).

VII. LA CONQUISTA DE LOS CAMPOS

A cualquier cosa que trae consigo dificultad o necessidad y aflicción de cuerpo o alma llamamos trabajo.

COVARRUBIAS, *Tesoro de la lengua castellana o española* (1611)

TECAMACHALCO, 1562. En las paredes de esta iglesia mexicana del Valle de Puebla el pintor indio Juan Gerson había terminado de pintar los frescos del Apocalipsis. En medio de los jinetes que llevan consigo el desastre, aureolados con una helada luz azul, el esqueleto de la muerte blande su guadaña. Desde la Conquista su caballo maldito no ha dejado de recorrer el Nuevo Mundo. Los vientos, cargados de miasmas, han propagado la infección pillando a la gente desprevenida. Niños, ancianos y adultos despertaban con el rostro desfigurado por las pústulas. Miles de ellos perecieron, segados en un instante. Los que sobrevivieron conservarían durante su vida la marca de la peste, como si una lluvia de arena o de granizo invisible les hubiese dejado en el rostro unos cráteres minúsculos. Otros más fallecían víctimas de la tos, entre estertores atroces, y otros sucumbían a las plagas *cocolitzi, matlazáhuatl* o *cápac onqo*.[1]

Cualquiera que fuese la apariencia del mal, el resultado era el mismo; la enfermedad expulsaba del cuerpo el aliento vital, que se extraviaba en el campo, dejando exangüe a la víctima, como un trapo blando o un armazón vacío. Los curanderos habían agotado sus remedios antes de caer, a su vez, víctimas de la peste. Ninguna cocción, ningún emplasto, ninguna fumigación acababa con ella. A muchos se les imponía la evidencia: el Gran Mal había llegado con los extranjeros; ellos lo habían mandado para aniquilarlos. ¿No se había notado ya que los españoles parecían más aguerridos ante esas calamidades, y que los negros, sus esclavos y servidores, morían mucho menos que los indios?

[1] La viruela diezmó las Antillas desde la llegada de Colón. En 1529 una epidemia de rubeola se propagó después al Caribe, y llegó a México en 1531. El *matlazáhuatl* —¿tifoidea o gripe?— devastó Nueva España en 1545 y cundió por Nueva Granada y Perú al año siguiente. Con el término *cocolitzi* los mexicanos designaron las grandes fiebres que los españoles calificaban de "pestes". El *cápac onqo*, o "gran mal", correspondía en quechua a la viruela. Sobre las diferentes epidemias que causaron estragos en México y en Perú véanse Sánchez Albornoz (1973), pp. 81-87, y Crosby (1967), pp. 321-337.

LOS DOS AZOTES DE LAS SOCIEDADES INDIAS

Desde el decenio de 1520 la muerte flotaba sobre los campos mexicanos y hasta en los remotos Andes. Desafiando distancias y relieves, el tifo originario de México o la viruela, avanzadas mortíferas de la invasión extranjera, contaminaron Perú, matando al inca Huayna Cápac y, con él, a millares de personas.[2] En la vasta provincia de Quito la población —de cerca de un millón de personas— quedó reducida a la mitad antes de la irrupción de los conquistadores. Entre 1545 y 1547 las epidemias diezmaron a millones de indios de Nueva España y Perú. Pocos años después, en 1561, no quedaban en México más que 2.7 millones de habitantes. En 1585 se declaró en los Andes una verdadera pandemia que devastó el territorio de la Audiencia así como la sierra que se levantaba entre Lima y Quito.[3] Las bases de las comunidades quedaron profundamente alteradas.

En este estado de desagregación se tambaleaban las jerarquías antiguas. Los conocimientos se degradaban, por no ser trasmitidos a los más jóvenes, muchos de los cuales no llegarían jamás a la edad adulta. La cadena de las generaciones había sido perturbada mientras las tierras se quedaban yermas, sin labrar. Pululaban los huérfanos.[4] Entre las oleadas de epidemias que se sucedían brotaban nuevas generaciones; por no haber estado expuestas a los asaltos microbianos, se volvían víctimas indefensas, a su vez, del siguiente azote. La elevada mortalidad iba acompañada en ciertas regiones por una baja de la natalidad, como si el impulso vital propio de todo grupo humano se hubiese agotado.[5]

En la misma época, bajo el efecto del temor provocado por la invasión y la explotación, se debilitaban las defensas inmunitarias. El cambio de las condiciones materiales y también el choque psicológico decuplicaban la agresividad de virus y bacterias. Sin embargo, no todos los indios sucumbían a las enfermedades: "La más de la gente que moría era realmente de hambre, unos por necesidad y otros porque desmayando y viéndose todos caydos se dexavan morir sin tratar su remedio ni sustento".[6] Sin embargo no faltaban alimentos, por lo menos en México; los rendimientos habían aumentado, incluso, ya que los sobrevivientes cultivaban las mejores tierras, abandonadas por la desaparición de sus propietarios. Los indios, mano de obra escasa, se volvían más caros, y sus salarios aumentaban. Por últi-

[2] La América prehispánica no estaba exenta de enfermedades pero la mayor parte de las infecciones eran endémicas, y no epidémicas. *Cf.* Alchon (1991), pp. 25 y 36; David Cook, en Verano y Ubelaker (1992), pp. 208-210; Zinsser (1941).

[3] Alchon (1991), p. 18; Cook (1992), pp. 211-212.

[4] Molina (1569), f. 43; "La visita de Huánuco" de 1549 y luego la de 1562 muestran la desintegración de las familias, en Ortiz de Zúñiga (1968).

[5] Comportamiento que Sánchez Albornoz (1973), pp. 75-77, califica, sugestivamente, de "desgano vital".

[6] AGI México, vol. 23, exp. 45, "Carta del virrey conde de Monterrey", 6 de marzo de 1596.

mo, la renovación acelerada de las generaciones mantenía un clima propicio a la asimilación de las novedades, facilitando la integración a la sociedad colonial. Tales eran las paradojas de una muerte epidémica que dejó a los sobrevivientes, tras un periodo de caos más o menos largo, los medios de adaptarse a su condición nueva.

A mediados del siglo XVI, las poblaciones indias se reducían como una piel de zapa. Pese a la supresión de la esclavitud indígena en 1542 y, siete años después, la abolición de los servicios personales ligados a la encomienda, la caída demográfica no dejaba de acentuarse. Para poner término a la dispersión de los naturales, favorecer su cristianización y contener las incursiones de europeos y de mestizos por las tierras indígenas, las autoridades españolas concibieron una política radical y ambiciosa, pero de repercusiones sumamente desiguales, que consistió en reagrupar las poblaciones autóctonas en lugares elegidos por los representantes de la Corona. En la Nueva España ese proyecto recibió el nombre de "congregaciones" y fue puesto en vigor, con diverso éxito, en el curso de dos campañas principales (1550-1564 y 1598-1605). En Perú, tras varias tentativas infructuosas de De la Gasca y de Cañete, la aplicación del vasto programa de las "reducciones" fue, desde 1570, una de las principales preocupaciones del virrey Toledo.

En México, donde el hábitat prehispánico ya estaba relativamente agrupado, las congregaciones contribuyeron a arraigar la noción española de "cabecera", que oponía marcadamente un núcleo habitado a un terreno circundante.[7] Muchos indios fueron obligados a abandonar su ámbito tradicional y a establecerse en pueblos trazados en damero. Con las epidemias que dejaban vacíos los campos, esas deportaciones afectaron las comunidades agrarias que debían renacer dentro de marcos ibéricos. El desarraigo del terruño ancestral, cuando era irreversible, perturbaba las condiciones de existencia de las poblaciones. Los indios se encontraban confinados en territorios exiguos, verdaderas "prisiones económicas", que en lo sucesivo les obligaban a depender más aún del exterior.[8] La ruptura con los paisajes y los lugares de culto antiguos aceleraba los progresos de la cristianización, que sacralizaba el centro de la nueva aglomeración edificando allí una iglesia o una capilla. La dura prueba a la que fueron sometidas las congregaciones, tanto como la muerte epidémica, marcaron irremediablemente la memoria de los mexicanos, aun si individuos y comunidades supieron inventar recursos y arreglos para atenuar sus efectos.

Por la misma época, en los Andes, poblaciones que acostumbraban vivir en un hábitat disperso en tierras altísimas se vieron obligadas a descender a regiones más hospitalarias —al menos para los españoles— y a abandonar su tipo de explotación complementaria y discontinua, según su ideal

[7] Lockhart (1992), pp. 44-46; Gibson (1964), pp. 282-285.

[8] Florescano (1980), p. 84 y n. 70 para una bibliografía relativa a esta cuestión; Peter Gerhard (1977), "Congregaciones de indios en Nueva España antes de 1570", *Historia Mexicana*, t. XXVI, enero-marzo, pp. 347-395; Howard F. Cline (1949), "Civil Congregation of the Indians in New Spain, 1598-1606", *Hispanic American Historical Review*, XXIX, pp. 349-369.

de autarquía. En Huarochiri, cerca de Lima, en Huánuco, en Huamanga y alrededor de Cuzco, se concentró a los indios siguiendo lógicas administrativas que casi no tomaban en cuenta los nexos étnicos. Poco a poco se borraban las referencias a las antiguas naciones que habían compuesto el imperio inca. Huancas, queros, panzaleos, puruhaés, lupacas, chupachos y muchos otros se confundían cada vez más en un solo nombre, el de indios, que iba adoptando una connotación de desprecio. El jesuita Cobo sabía muy bien que siempre se es el indio de alguien, y cuando se dirigía a los originarios de Perú les llamaba "naturales"; en cambio, en su presencia, cuando se refería a los pueblos de la Nueva España o de Chile, no vacilaba en tratar de indios a estos últimos.[9]

En lo sucesivo la pertenencia a un pueblo predominaba sobre la identidad étnica. Había "gentes de origen", "originarios", por oposición a los "forasteros", privados de lazos de terruño o de parentesco. El acceso a la tierra, es decir la primera condición de la existencia y la razón de ser de los campesinos, dependía de ello. Ese derecho inmemorial, en adelante legitimado por la Corona española, implicaba para las comunidades una contribución fiscal: el tributo, que se tasaba por medio de censos y de inspecciones, las "visitas" sobre un conjunto —el "repartimiento"— constituido por familias representadas por uno o por varios caciques, según las dimensiones del poblado. En Perú los cordelillos con nudos, los *quipu*, siguieron utilizándose, como en el pasado, para llevar la contabilidad local, pero también se consignaron los nombres, la edad, el sexo y el estado civil de los residentes, en una lista al estilo europeo, un padrón, como se hacía con los campesinos españoles. Así, una identidad legal y abstracta se sobreponía a los antiguos modos de nominación. Cierto es que esas listas podían ser falsificadas por los caciques, para reducir el monto de las contribuciones.

Por lo demás, la reducción demográfica de los indios modificaba la proporción entre el monto que se debía pagar y el número de tributarios. Los caciques reclamaron nuevas inspecciones con el objeto de revaluar la tasa, pero las más de las veces no hubo reajustes, pues sólo el virrey podía modificar la suma fiscal. Seis años después de la partida de Francisco de Toledo un gran número de reducciones de Perú se diezmaban y ya no estaban habitadas de manera continua. Sin embargo, debemos guardarnos de confundir el abandono con la despoblación: muchos indios, sobre todo los que habitaban las tierras frías de los altiplanos, abandonaban la aldea con autorización del cacique y se instalaban en los valles de la costa. Otros eva-

[9] Cobo (1964), t. II, libro 11, cap. 2, p. 10: "Y porque ya está recebido como que dice algún desprecio y desestima, no usamos dél hablando con indios y comprehendiéndolos a ellos, aunque sí cuando no los comprehendemos en él. . . ; si les trato de otros de otra parte, podré usar deste nombre y decir: 'mirad hermanos, que los indios de Nueva España o de Chile' [. . .] Mas si trato dellos comprehendiendo a los mismos con quien hablo, usaré el nombre de naturales que está recibido por más honroso y diré: 'Vosotros los naturales tendréis la obligación' ".

dían la inspección y, por consiguiente, el tributo; el cacique, pero también el cura, los empleaban por su propia cuenta, burlando así la prohibición de prestar servicios personales.[10]

A decir verdad, la política de reagrupamiento de los indios —que tenía su justificación en la pérdida demográfica y en la cristianización— no era satisfactoria. Efectiva o efímera, producía efectos nefastos: los indios se volvían aún más vulnerables a los microbios y, asimismo, más dependientes de las mercancías europeas.[11] Al parecer, las congregaciones habían provocado en México un recrudecimiento de la idolatría, al mezclar a los indios cristianos con los paganos de los alrededores. Al comienzo mismo del siglo XVII el arzobispo de México y los franciscanos hicieron un balance que resultó tan elocuente como aterrador.

> En sacándolos de las tierras donde nascen y se an criado se consumen y acaban de manera que pueblos que solían tener quince o veinte mill tributarios el día de oy no tienen tres ni quatro mill; [. . .] se van a los montes y como salvaxes se matan [. . .] es gente tan meláncolica que quitarles desto los hacen morir con facilidad, y algunos se han ahorcado, primero sus hijos y mugeres; sienten mucho ver derrivar las yglesias y luego profanallas y se escandaliçan [. . .] Los españoles que tienen haciendas en partes donde ay indios pagan muy bien a los jueces congregadores por quedarse ellos con las tierras muy baratas o sin precio [. . .] También ay muchos indios que por que no los saquen de su lugar dan sus haciendas y los jueces congregadores se las toman y después aun no lo cumplen. Los temples son diferentissimos y sacados de uno y su natural y llevados a otro [. . .] se mueren luego porque es gente que se sustenta con ruines mantenimientos, andan desnudos, flacos de complexión y assí se mueren con gran facilidad [. . .] en algunos pueblos después que anda la congregación falta más de la tercia parte de la gente por que fuera de los que e dicho muchos se van huidos con los chichimecas y otros se andan por los montes y de subjetos mansos y blandos se harán bravos.[12]

De hecho, el sistema de congregaciones provocaba la "desnaturalización" de los indígenas —"Se vieron desnaturalizados del sitio donde nacieron"—,[13] hundiendo a los exiliados en un estado de abatimiento que los textos españoles intentaban expresar mediante los términos "tristeza y me-

[10] Saignes (1987), p. 437. Descripción del cerro de Zaruma. . .: "Y por quanto los caciques de los dichos corregimientos tienen siempre escondidos en quebradas, guaicos y cerros a muchos naturales que no están puestos en visitas [. . .] de cuyo servicio y trabajo los dichos caciques se sirven como de esclavos".

[11] La explotación de los diferentes nichos ecológicos por grupos étnicos distintos constituye lo que John Murra ha llamado "el archipiélago vertical". Se trata de un ideal autárquico, presente en todo el Perú central y meridional, y atenuado en las provincias marginales del imperio. La "verticalidad andina" implica la explotación de un territorio discontinuo. *Relación de Huamanga*. . ., p. 185. Véase también Wightman (1990), pp. 17-19.

[12] En AGI, México, vol. 291, "Carta del provincial de San Francisco, Buenaventura de Paredes, México, 18 de marzo 1600"; México, vol. 337, "Carta del arzobispo de México, México, 10 de octubre de 1604".

[13] En AGI, México, vol. 337, "Carta del arzobispo de México, hacia 1610".

lancolía", "desesperanza". Los estragos del alcoholismo, entonces, se explican por sí solos. Este azote, que llegó a ser un lugar común en los textos sobre los indios, llenó las prisiones de víctimas de la bebida. La desmoralización, intensificada por la lejanía de las prohibiciones prehispánicas, precipitó a los naturales a un consumo excesivo de pulque —jugo fermentado del agave— y hasta de vino de Castilla.[14] Por doquier proliferaron las tabernas a las que acudían los indígenas, ahora incapaces de pagar el tributo y de trabajar sus campos. Como cabía esperarse, las medidas adoptadas en los tres últimos decenios del siglo XVI para reducir el consumo, limitar ese comercio o prohibirlo no pasaron de ser letra muerta.

El efecto acumulado de las epidemias y de las congregaciones estuvo a punto de borrar definitivamente del Nuevo Mundo a los indios de la Nueva España y de los Andes. Los terrenos abandonados, las aldeas desiertas y las iglesias, de pronto demasiado grandes para el número de fieles, daban la medida del choque. Para todo el territorio de las Audiencias de Lima y de Charcas Vázquez de Espinoza indicaba hacia 1630 un total de 231 mil tributarios, o sea aproximadamente 900 mil indios, contra una población calculada en ocho millones antes de la Conquista. Por aproximadas que sean estas cifras, dan la pauta del hundimiento demográfico.[15] En México, hacia la misma época, la situación no era menos catasfrófica puesto que no sobrevivían más de 750 mil indios, o sea 3% de las multitudes que poblaban el país en vísperas de la invasión española.[16] Al principio mismo del siglo XVII muchos afirmaban que "No avrá de aquí a diez años memoria de indios y acavados ellos no tendrá el rey más provecho destas tierras [. . .] los miserables ansí se van acabando y se destruyrá la tierra y no yra la plata que va a su majestad porque en acabándose los indios se acabará la plata."[17] Mientras los acentos del *Requiem* de Tomás Luis de Victoria resonaban en las iglesias de Madrid en honor de las testas coronadas, los descendientes de los grandes imperios prehispánicos se despedían más discretamente del Nuevo Mundo.

La tenencia de la tierra

La creación de pueblos a la española, encabezados por un cura, era uno de los aspectos de un cuestionamiento más sistemático, que afectaba a los campesinos mexicanos y andinos en lo más precioso que tenían, la tierra.

[14] AGN, Indios, vol. 2, exp. 419, 424, 604.

[15] Wachtel (1971), p. 152. Sin embargo, la evaluación de Vázquez de Espinosa no debe tomarse al pie de la letra, como lo ha demostrado Thierry Saignes. Los indios ausentes o faltantes podían estar escondidos, o haberse dado a la fuga. Por lo demás, en el sur de los Andes las epidemias diezmaron la población en fecha más tardía y en una proporción menor que en el litoral; *cf.* Saignes (1987), p. 438.

[16] Cook y Borah (1979), p. 168.

[17] En AGI, México, vol. 296, "Carta del dominico Juan Ramos, México, 8 de mayo de 1607"; México, vol. 294, "Carta del franciscano Juan Gómez, México, 6 de mayo de 1605".

A la escala de un continente, la costumbre y la ley castellanas pretendían definir en lo sucesivo las diferentes categorías de bienes inmuebles, y regentear los modos de acceso a la propiedad. Al mismo tiempo, se introducía subrepticiamente cualquier clase de triquiñuelas que permitían burlar la legislación o pasar por alto los usos de la península y los derechos reconocidos a los indios. Desde el punto de vista jurídico, toda la tierra de las Indias pertenecía a la Corona; ésta, a su vez, cedía una parte a las comunidades indias; esas tierras, anexas al nuevo pueblo o congregación, constituían sus "términos".[18] Debían asegurar la conservación de la mano de obra indígena y la continuidad de la producción agrícola en una sociedad en que los españoles desdeñaban el trabajo de la tierra, la labranza.

Los vencedores recibieron tierras como recompensa a sus méritos y por virtud del derecho de conquista.[19] Luego pudieron obtener o comprar tierras de la Corona, "realengas" o "baldías" que, según la tradición ibérica, eran asimiladas a la propiedad pública.[20] Aplicando en el Nuevo Mundo un sistema cuya génesis se remontaba a la Antigüedad y con el que se había experimentado en las regiones reconquistadas a los moros,[21] los invasores impusieron a millones de indios y a decenas de sociedades un régimen de tierras ajeno a ellos, aun si categorías prehispánicas podían modificar las nociones occidentales. Esta empresa colosal, de la que no se encuentran apenas equivalentes antes del siglo XX, fue codificada en las ordenanzas de población de Felipe II (1573) y completada por las medidas de Felipe IV.[22]

En el siglo XVI la propiedad colectiva aún estaba vigente en Castilla; fue introducida en el Nuevo Mundo según modalidades específicas. Las comunidades indígenas podían aceptar este tipo de tenencia, a condición de adaptarse a una nueva terminología: terrenos —"propios"— pertenecientes a los consejos municipales que de ellos obtenían rentas, terrenos de pastura comunales o "ejidos" y, por último, tierras comunales indígenas.[23] Esas formas no eran incompatibles con la propiedad privada de las parcelas. Un estrecho nexo iba a asociar en lo sucesivo la modificación de la propiedad y la trama urbana que los españoles habían creado desde los primeros años de su instalación, fundando ciudades y pueblos o desarrollando sitios anti-

[18] Por lo demás, en principio, reconocía la legitimidad de la propiedad india anterior a la Conquista. Pero este reconocimiento teórico tropezó con los derechos de conquista y de evangelización y con intromisiones de toda índole. Véase Rivera (1983), pp. 212-212.

[19] *Ibidem*, p. 171.

[20] Vassberg (1986), pp. 17-18. La hostilidad de los colonos hacia el "realengo" se manifestó desde los primeros años de la Conquista (Zavala [1973], p. 850). En 1551, cuando se celebró el primer concilio de Lima, el licenciado Falcón presentó una relación sobre los perjuicios causados a los naturales; los caciques debían mantenerse en sus señoríos (Zavala [1973], p. 857).

[21] Rivera (1983), p. 169, nos recuerda la importancia de la aplicación de la Ley de Siete Partidas en las repercusiones sociales y territoriales de la Reconquista.

[22] *Ibidem*, p. 172. Los antecedentes de esta legislación figuran, en parte, en las partidas medievales. Las ordenanzas de Felipe II intentaron contener las ventas ilegales de gracias y de mercedes otorgadas por la Corona. Sobre el tráfico de que eran objeto las tierras reales véase también la obra clásica de F. Chevalier (1952).

[23] Sobre esas diferencias de categorías de las tierras comunales, Rivera (1982), p. 202.

guos; pues, como se recordará,[24] la distribución de las tierras y la explotación del terruño formaban parte de las atribuciones de los consejos municipales ibéricos, los cabildos. La costumbre se perpetuó en las Indias. Clero, particulares, señores indígenas, mestizos y hasta negros libertos comenzaron a adquirir parcelas. Herencias, actas de venta, legados y usurpaciones se derivaron de ese nuevo régimen del que no escaparon los indios. Los cabildos españoles de las Indias se convirtieron en verdaderos promotores de la propiedad privada.

A pesar de todo, la innovación esencial residía en el acta jurídica que legitimaba la adquisición del bien inmueble. Esta escritura —y el embrión de burocracia que presuponía— predominaba, en lo sucesivo, sobre los nexos afectivos y sagrados que unían a las comunidades con su terruño. Los contornos fueron precisados para evitar toda reclamación: tal arroyo, tal fuente y tal desnivel adquirieron una significación nueva, al convertirse en límites y confines, marcados a menudo con una cruz. Los antiguos ritos castellanos de toma de posesión entraron en vigor en todas las Indias; en presencia de las autoridades el interesado debía arrancar unas yerbas, arrojar piedras o cortar ramas sobre el terreno que ahora le correspondía.[25] Cierto es que las sociedades indias, familiarizadas de tiempo atrás con la práctica del catastro y de la medición de tierras, como fue el caso de los nahuas de México, se adaptaban fácilmente a las normas occidentales, a condición, desde luego, de franquear la etapa de la escritura alfabética y sus usos notariales.[26]

En Perú las tierras que habían pertenecido al inca fueron consideradas realengas, y la Corona pudo disponer libremente de ellas. Como en México, pese a una retahíla de disposiciones legislativas, las usurpaciones de tierras indígenas se multiplicaron. Desde 1550 los encomenderos intentaron obtener, pese a las prohibiciones legales, donativos de tierras cercanas a sus beneficios o en el interior de sus territorios, relacionando de este modo la propiedad inmueble y la encomienda, en detrimento de esta última institución.[27] A causa del descenso demográfico muchas tierras indias quedaron en barbecho, cayendo así en la categoría de baldías. Toda tierra no cultivada podía ser objeto de apropiación; el que allí se instalaba y la explotaba, tenía la posibilidad de regularizar su situación con dinero. Esto implicaba

[24] Bernand y Gruzinski (1991), t. I, pp. 130-134.

[25] Rivera (1983), p. 180.

[26] Los ritos indígenas se mezclaron con los ritos de los invasores; tal fue el caso de los banquetes que reunían en Nueva España, en francachelas y borracheras, a las autoridades locales con el comprador y el vendedor.

[27] Aunque jurídicamente la encomienda no implica el derecho a instalarse en la tierra de los indios. Una ordenanza de enero de 1569 precisa: "Que los encomenderos no tengan sus casas en sus encomiendas porque se aprovechan y sirven de los indios, de los cuales y de sus criados reciben muchos malos tratamientos", en Konetzke (1953), t. I, pp. 442-443. A finales del siglo XVI la propiedad de la tierra era más importante que las encomiendas, en Zavala (1973), p. 942. Para los Andes del norte véase el estudio de Borchart de Moreno (1981), pp. 198 y ss.

no tener en cuenta las prácticas indígenas que dejaban reposar largo tiempo la tierra antes de volver a trabajarla. Los caciques más habituados a las costumbres españolas denunciaron esos procedimientos y entablaron interminables procesos, que fueron retomados por sus sucesores.[28] Actuaban así menos contra el principio de usurpación, que también ellos practicaban, que por el temor, muy legítimo, de verse desposeídos por los españoles. En otros casos los nuevos ocupantes se dedicaban a desviar los canales de riego y a desecar el terreno; una vez desalojados los indios y obtenida la "composición" o legalización, se arreglaba la llegada del agua.

Como la tierra se había vuelto una mercancía, los caciques se dejaron seducir por la especulación y reclamaron para su propio usufructo parcelas abandonadas por sus súbditos. La baja de la población indígena favoreció esas modificaciones. En Perú, en 1573, el virrey Toledo, inquieto, exigió una inspección. Pero los caciques siguieron ensanchando sus dominios a expensas de las comunidades que tenían a su cargo. Hacia 1630 estaba bien avanzado el proceso de trasferencia de tierras, y muchos indígenas empezaron a emigrar a las ciudades.[29]

La existencia de trasacciones comerciales supone dinero, crédito y endeudamiento. Muy pronto, desde la segunda mitad del siglo XVI, los señores indígenas entraron en esas redes, pidiendo prestado o prestando dinero, como lo demuestran sus testamentos. Esos documentos nunca dejaban de enumerar las deudas contraídas por el difunto, pesos, moneda contable, centavos —reales, tomines. . .—, pero también los objetos empeñados que los herederos debían recuperar. Para pagar a los acreedores había que vender entonces bienes de valor como telas, joyas antiguas, "chaquiras", esas cuentas talladas que los indios de los Andes tenían en alta estima y que empleaban en sus intercambios.[30]

[28] Citemos, entre tantos otros, a don Pedro de Henao, cacique de Ipiales (en la región de Pasto, Ecuador), quien, en 1584, "hace relación a V. M. de como es uso y costumbre habiendo cogido un año en unas tierras, dejarlas reposar, y los españoles dan sobre esto aviso a los cabildos. . . y así se las toman por suyas", AGI, Quito, vol. I. Pedro de Henao había organizado las reducciones de los indios pasto. Discípulo del colegio de los caciques de Quito, fundado por Jodoco Ricke, hizo un viaje a España y obtuvo autorización de hacer llamar a Ipiales a un organista español y a un especialista en azulejos; en Hartmann y Oberem (1981), pp. 118-119.

[29] La venta y la compra de tierras posiblemente se practicaban en el México prehispánico, lo que facilitó la transición a un sistema que generalizaba las prácticas de comercialización y de especulación (Lockhart [1992], pp. 154-155). Sarabia Viejo (1986-1989), I, p. 264: "Que los dhos visitadores se informen si los caciques y principales han vendido algunas tierras, montes y pastos y lo demás que en él se declara, porque se ha entendido [. . .] que los caciques solos venden las tierras de comunidad; averiguaréis si los indios fueron defraudados en esto e proveeréis que sean desagraviados e hallando que algunos indios han vendido algunas tierras sin autoridad de las justicias se las haréis volver, volviendo a los dhos indios el precio que les dieron por ella", en Wightman (1990), p. 139.

[30] Los testamentos constituyen una fuente de la mayor importancia para seguirle el rastro a la introducción de la moneda en las poblaciones indígenas. Para México véase S. L. Cline y Miguel León-Portilla (comps.) (1984), *The Testaments of Culhuacan*, Los Ángeles, UCLA, Latin American Center Publications. El endeudamiento, sobre todo, se muestra siempre presente y refleja la existencia de relaciones desconocidas en la época prehispánica. Hay allí una concepción nueva del patrimonio, que aquí sólo podemos evocar. Véanse, como ejemplo, los testa-

CABALLOS Y GANADO VACUNO, NUEVOS AMOS DEL CONTINENTE

El régimen de bienes raíces y el papeleo que ello suponía, con su cohorte de litigios, pleitos, herencias y reclamaciones, fue una de las tantas conmociones que los indios tuvieron que sobrellevar para sobrevivir. En la época de la Conquista la introducción de utensilios de hierro —hachas, cuchillos, machetes— trasformó las relaciones que los hombres mantenían con su medio ambiente.

El hierro era desconocido en el Nuevo Mundo, donde las herramientas y las armas eran de cobre, o fabricadas de maderas duras, piedras o huesos. Desde los primeros contactos con los españoles los indios comprendieron la eficacia de las hojas de acero y trataron de procurárselas por todos los medios. Hasta las tribus de la selva andina, como los anti o los chiriguano, se aproximaron a los centros urbanos para obtener esos inapreciables objetos.[31] La invasión de los animales domésticos europeos —caballos, vacas, cerdos—, que se volvieron cimarrones en América, tuvo repercusiones aún más profundas sobre las costumbres y la mentalidad. El caballo había sido el instrumento inseparable de la Conquista: Garcilaso de la Vega afirmaba que su país había sido conquistado a la jineta. El caballo era el símbolo del ennoblecimiento de los campesinos y contribuía a modificar las categorías sociales. También muy pronto los españoles habían creado ranchos de recría en las Antillas y en el litoral del Caribe; en Jamaica el capitán Diego Maldonado *el Rico* introdujo los caballos en los Andes. A comienzos del siglo XVII esos animales recorrían en libertad las llanuras septentrionales de México, así como Paraguay, el Río de la Plata, Tucumán y Chile.[32]

Convertidos en caballeros, los conquistadores despreciaron el trabajo de la tierra, prefiriendo la cría caballar. También muy pronto se dedicaron a ella los caciques. ¿No había trasformado el inca Titu Cusi las llanuras de Vilcabamba en pastizales? Francisco Atahualpa Auqui había remplazado las llamas de Quito por ovejas. Al poco tiempo éstas invadieron el Valle de Latacunga. Al principio los indios cuidaron torpemente unos animales cuyos hábitos ignoraban, y no sabían proteger a los corderillos contra los cóndores.[33] Pasado el efecto de la sorpresa provocada por el descubrimien-

mentos de don Francisco Atahualpa (1582), don Diego Collín, cacique de Panzaleo (1598), don Alonso Maldonado (1606), en Estupiñán-Freile (1988) y Caillavet (1982, 1983).

[31] *Cobo* (1964), t. I, libro 3, cap. 43, pp. 151-152: "Y después que han conocido su grande utilidad, es cosa de ver cuán bien han entrado en su uso no sólo los indios cristianos y amigos sino también los gentiles que están de guerra que tienen noticia de él, los cuales no hay cosa que más apetezcan; y así cuando salen de paz a rescatar, no quieren en cambio de sus mercaderías otra cosa que cuchillos, tijeras, machetes, hachas y otros instrumentos de hierro y cuando los españoles rehusan darles estas cosas, las procuran haber de los indios cristianos sus fronterizos, con quienes suelen tener comercio".

[32] *Ibidem*, t. I, libro 10, cap. 4, pp. 384-385. Deffontaines (1957), pp. 6-7.

[33] *Murúa* (1987), cap. 80, p. 289, señala 97 vacas en los pastizales de Vilcabamba, así como numerosas ovejas y cerdos. (*Relación de la ciudad de Guamanga y sus términos* [1586], pp. 181-200, especialmente p. 183.)

to de esos animales, aprendieron las técnicas de la doma e inventaron otras nuevas. Por ejemplo, los toros fueron utilizados en Cuzco como bestias de carga, causando el asombro de los españoles. Y, asimismo, se volvieron los protagonistas indispensables de las fiestas, pues el arte de torear, tan gustado de los ibéricos, despertó el entusiasmo de los indígenas que no se limitaron al simple papel de espectadores sino que, en ocasiones participaron en las corridas como picadores.[34] Quizá fue en esta época cuando germinó la idea de atar un cóndor al lomo del animal, enloquecido por los picotazos del ave.

La introducción del ganado en América, desde los primeros años de la Conquista, fue una experiencia de mestizaje, inspirada en gran parte por el ejemplo de los portugueses. Este pueblo de marinos embarcaba siempre animales domésticos, siguiendo las instrucciones náuticas de Enrique *el Navegante*. Esta operación tenía su riesgo. Los animales debían superar la zona crítica en que la prolongada inmovilidad de las calmas ecuatoriales y el agotamiento de los víveres obligaban a los hombres a deshacerse de ellos en plena mar. Llegados al Nuevo Mundo, los marinos desembarcaban las bestias sobrevivientes en señal de apropiación de la tierra y también para incrementar reservas en pro de las expediciones venideras. En libertad, los animales se multiplicaban, trasformando poco a poco las sabanas en tierras de pastoreo.

Los primeros ensayos de poblamiento animal se habían efectuado en las Azores, las Canarias, o las Islas de Cabo Verde, frente a África, donde se obtuvieron razas más resistentes. Allí, en uno de esos puntos de relevo indispensables sobre las rutas que llevaban a América, se aprovisionaban los navíos, pero también en el África meridional y, más allá del Cabo de Buena Esperanza y de Mozambique, en Goa, en India, donde el ganado se mezcló con los cebúes.[35] Desde China se llevaron perros de pequeño tamaño y cerdos, pero esas especies no gustaron. Desde África, pasando por las Islas Canarias, se importaron la gallina de Guinea y camellos. Limitados al arzobispado de Lima —probablemente por razones climáticas— se criaron algunos camélidos pero, en su mayor parte, se dieron a la fuga. Los camellos, que recorrían en libertad las sierras peladas cercanas a Ica, fueron cazados por los negros cimarrones, y la especie se extinguió. El último camello murió en Lima en 1615.[36]

En España, como en los países de Europa Occidental, la agricultura y la ganadería eran complementarias. En el Nuevo Mundo se desconocía esta

[34] Cobo (1964), t. 1, libro 10, cap. 3, pp. 382-383: "Estando yo en la ciudad del Cuzco vi muchas veces por las calles y plazas llevar a los indios cargas de leña para vender, y los jumentos en que las llevaban no eran otros que toros. . .". Cobo, quien en 1610 se encontraba en Cuzco, disfrutaba el espectáculo de una corrida de toros en que el rejoneador era un indio armado de un chuzo, "con no poca admiración de todo el público, por ser cosa muy nueva para un indio". Para México, Nicolás Rangel (1980), *Historia del toreo en México*, Cosmos, México.

[35] Deffontaines (1957), pp. 8-11.

[36] Cobo (1964), t. 1, libro 10, cap. 43, p. 421.

última, con excepción de las mesetas de Perú donde los nativos habían domesticado llamas y alpacas, cuyos rebaños habían hecho la prosperidad de los caciques aimara de la región del Lago Titicaca. La irrupción de las ovejas y de las cabras hizo disminuir el número de los ganados "de la tierra" en los Andes. Éstos no tardaron en desaparecer del territorio de la Audiencia de Quito y sólo subsistieron en las alturas, en las comarcas frías donde se les utilizaba, sobre todo, como bestias de carga.[37] Las vicuñas, que pastaban en libertad sobre las punas andinas, también sufrieron las consecuencias de la Conquista. Cazadas por su lana y por la piedra bezoar, apreciada en Europa en razón de su poder terapéutico, esos animales difícilmente podían escapar de los perros de presa, y su número disminuyó de manera alarmante.[38] Las vacas y los cerdos trasformaron poco a poco los hábitos culinarios de españoles y de indios. La carne ahumada se exportaba a España y a Europa, por lo general a partir del puerto de El Callao, en Perú. Con la grasa animal empezaron a hacerse velas cuya luz iluminaba las noches negras de la sierra, así como las tinieblas de las minas. Nadie podía prescindir ya de esa luz tranquilizadora que alargaba las jornadas más allá del crepúsculo.[39]

Uno de los derechos imprescriptibles de los campesinos españoles eran las dehesas comunales. Esta práctica requería una organización racional del territorio.[40] En el Nuevo Mundo ese sistema despertó la hostilidad de los indios, quienes no toleraban que los animales, especialmente los cerdos, pisotearan losa tallos de maíz. En el norte de Quito la extensión de la ganadería acabó con las disposiciones tradicionales de la tierra, como los "camellones", surcos al repaso de tierra amontonada para represar el agua.[41] Los cerdos podían hozar en los páramos, lejos de los cultivos, bajo la vigilancia de una familia de pastores contratada por un español. Las familias vivían en las alturas, pese al frío y la nieve, y cuando los pumas y los gatos monteses les mataban algunas bestias se veían obligadas a rembolsar

[37] En contra de una opinión muy extendida, el continente americano no es un foco de domesticación de segundo orden; muchas especies fueron domesticadas en la época precolombina. Sin embargo, la cría sólo se practicó en la región de la cordillera de los Andes. A este respecto véase Digard (1992). Las llamas y las alpacas desaparecieron muy pronto de los Andes septentrionales, en la Audiencia de Quito. Hacia 1585 podían contarse en el valle de Quito 150 mil ovejas y cabras, 30 mil bovinos, 12 mil cerdos y 2 mil caballos y mulas. En los valles de Latacunga y de Riobamba había más de 600 mil ovejas, lo que explica la importancia de los talleres textiles instalados en esta región. Véase Phelan (1967), p. 67.

[38] Cobo (1964), t. I, libro 9, cap. 58, p. 368.

[39] *Ibidem*, libro 10, cap. 3, p. 382. Esta carne se designa con el término quechua de *charqui*, p. 383; "Y hasta los indios han entrado en el uso de alumbrarse de noche con velas de sebo; cosa que antes de la venida de los españoles nunca conocieron, ni tuvieron más luz que la que les enviaba el cielo y la que les daba el suelo [. . .] Tienen al presente tanta estima del uso de las candelas, que preguntado una vez un indio de mucha razón cuál le parecía la cosa de mayor utilidad para la vida humana de cuantas habían traído los españoles, respondió que el uso de las velas, porque con ellas alargan los hombres la vida, haciendo de la noche día".

[40] N. Salomón (1964), p. 141.

[41] Caillavet (1989), p. 110.

al propietario, endeudándose con él en un ciclo infernal, cercano a la esclavitud.[42] De hecho, arrastrados por una evolución que rebasaba las fronteras de los Andes, los indios sufrían el contragolpe de una situación que se desarrollaba del otro lado del Atlántico. Mientras que en los campos españoles la población había seguido aumentando en el curso del siglo XVI, las tierras labrantías se extendían en detrimento de las tierras de pastoreo baldías.[43] En cambio, el Nuevo Mundo y sus espacios infinitos ofrecían un atractivo poderoso para todos los que no tuviesen vocación de trabajar la tierra.

¿ERAN PEREZOSOS LOS INDIOS?

Los conquistadores no habían atravesado el Atlántico para labrar la tierra, aun cuando muchos de ellos procedieran de un mundo rural donde se habían entregado a las "artes mecánicas", como Francisco Pizarro, a quien en sus ratos de ocio le gustaba fabricar molinos y represas. Convertidos —de hecho, si no de derecho— en hidalgos, naturalmente daban por descontado que aprovecharían el trabajo de los indios. Con ello no hacían más que reproducir en el Nuevo Mundo el sistema en vigor en las campiñas españolas del Siglo de Oro, fundado en el sudor del "villano".[44] En 1518 Rodrigo de Figueroa puso en libertad a indios de La Española para ver si eran capaces de trabajar por sí mismos fuera del sistema de la encomienda. El experimento fracasó, pues los indios cultivaban la tierra para cubrir sus necesidades inmediatas y no para pagar una renta, como los labradores europeos.[45]

¿Cómo inculcar a los indígenas el amor al trabajo? ¿Se debía continuar el experimento de Rodrigo de Figueroa, o habría que obligarlos? Ésta era la opinión de la mayoría de los letrados, quienes consideraban a los indios como niños a los que había que proteger contra sus propias inclinaciones.[46] Hasta en Perú, donde una tradición procedente de los incas condenaba severamente la ociosidad, los españoles tenían dificultades para tras-

[42] AGI, Quito, vol. 61. "Relación para el Consejo de Indias que remite el licenciado Mañozca [1625]": "Los españoles desta provincia que tienen ganado de cerda, por no poderse sufrir en lo llano, lo traen de ordinario pastando en las sierras y páramos a cargo de los indios pastores que los guardan, y como es tierra muy fría, y porque lo más del tiempo llueve o nieva, y no tienen casas ni chozas con qué recogerse, perecen los naturales con sus mujeres e hijos, y con el rigor del tiempo se mueren algunas de las crías, y otras consumenlos leones y animales monteses, y aunque el indio no tiene culpa, se las hacen pagar de manera que al cabo del año, después de haber servido [. . .] les hacen servir por ella otro año, con que vienen a vivir en perpetua esclavonía".

[43] Vassberg (1986), pp. 202-204. En España la población aumentó 50% en el curso del siglo XVI. N. Salomón (1964), p. 156. Los "baldíos" eran el equivalente español del los *open-fields* ingleses.

[44] Según N. Salomón (1964), p. 251, el villano es "el parangón según el cual se designaría al indio de mañana". Sobre los campesinados como sistema social, véase T. Shanin (1976).

[45] CODOIN, *America y Oceanía*, VII, p. 413.

[46] Matienzo (1976), cap. VIII, 1a. parte, p. 26: "Son como menores, incapaces", y p. 27: "aquel no se puede decir forzado a quien compelen que haga lo que debe y lo que le está bien, ni es quitarles la libertad, antes hacerles bien".

formar las mentalidades indígenas: "Todos son labradores aunque por fuerza, y se contentan con muy poco; no adquieren para sus hijos".[47] Los trastornos causados por la Conquista no eran, desde luego, muy propicios a semejante evolución.

La trasformación de los indios en labradores fue llevada a cabo en un periodo caracterizado por grandes cambios en la tenencia de la tierra y la explotación agropecuaria en la Península Ibérica. Esto repercutió a su vez en América. Antes de que terminara la Reconquista de España por los Reyes Católicos, el régimen feudal implicaba un derecho sobre las personas: el villano estaba obligado a prestar servicios al señor y recibía a cambio el derecho de cultivar una tierra que no le pertenecía pero de cuyo usufructo gozaba.[48] La consolidación del poder de la Corona entrañó la introducción de una serie de cargos, los "pechos", es decir las contribuciones reales. Hubo que llevar entonces un registro fiscal —padrón— de todos los contribuyentes, que constituían la "villanía", ya que los hidalgos y la nobleza estaban exentos. Sobre esta base, la administración central calculaba el gravámen, aun cuando los labradores acaudalados trataban de librarse del impuesto sobornando a las autoridades municipales para que los tacharan de las listas.[49]

La revolución tecnológica de la agricultura española —el remplazo de los bueyes por mulas— abrió una brecha que se ensanchó en el curso del siglo XVI entre los campesinos que disponían de una yunta y de un arado, y los que sólo podían contar con sus brazos. Algunos labradores eran ricos, como el Camacho inmortalizado por Cervantes en *Don Quijote*, pero en general su condición empeoró a finales del siglo XVI; al peso de los impuestos se añadían las calamidades propias de los campos —alojamiento de tropas, langostas, sequías, lluvias excesivas, sin contar las inevitables hambrunas— y la peste que hizo estragos en Castilla entre 1596 y 1602. Más miserables aún, los braceros o jornaleros alquilaban sus servicios en los grandes dominios y en los viñedos andaluces. Habitaban cabañas de tierra o de madera en las que se apiñaban hombres, mujeres y niños. En invierno tejían a domicilio. Cuando llegaba la época de los grandes trabajos estacionales los jornaleros iban de aldea en aldea, de provincia en provincia, durmiendo por la noche en los establos o a la intemperie, de modo que se les confundía con los vagabundos que pululaban por España, "moros sin rey" o "vergantes" que los jesuitas se esforzaban por educar.[50] Eran los indios de España.

[47] Golte (1974) estudia los términos quechua correspondientes al trabajo, según los diccionarios del siglo XVI, y hace un análisis estadístico del que se desprende que 62.6% de esos términos describen prestaciones hechas a personas de rango superior, mientras que sólo 3% conciernen al trabajo comunitario. "Relación de la ciudad de Guamanga [1582]", RGI-Perú, núm. 183, p. 187.

[48] N. Salomón (1964), pp. 158-159.

[49] *Ibidem*, p. 230.

[50] *Ibidem*, pp. 255-257 y 280-281; Vassberg (1986), pp. 290-293. Las descripciones de las casas y las actividades de los jornaleros provienen de las *Relaciones topográficas de los pueblos*

En la Europa Occidental desde el Renacimiento se empezaba a considerar el trabajo como el medio más apropiado de luchar contra el vagabundeo. Como en Sevilla, donde la prosperidad del mundo de los negocios se rozaba con el universo sombrío de los vagabundos, las ciudades estaban atestadas de miserables, y muchos barrios eran verdaderas trampas mortales. Tomás Moro había exaltado las virtudes de los utópicos, entre quienes era desconocido el desempleo. Luis Vives, caro a Garcilaso de la Vega, también había desarrollado una "utopía" del trabajo.[51] El humanista ponía en guardia a los gobiernos contra la pereza de los pobres y trataba de combatir la mendicidad que menoscababa la prosperidad de las ciudades de su época. Proponía instaurar el trabajo obligatorio —en especial en la floreciente industria textil de Flandes— como alternativa a la caridad, cuyos efectos, afirmaba, sólo consistían en aumentar el número de los mendigos.

Esas ideas contribuyeron a justificar ideológicamente una empresa que, en gran parte, era económica: la explotación de las riquezas y de los naturales del Nuevo Mundo. Y también se tenía en la mira a los españoles establecidos en América. Especialmente en Perú, territorio más alejado de la metrópoli que México y víctima de periódicas rebeliones, los letrados de la Audiencia denunciaban a los haraganes y proponían —sin éxito— enviar a España a todos los que se negaran a dedicarse a la agricultura, los oficios o el servicio doméstico prefiriendo vagabundear por las plazas de Lima y de Cuzco, chismorreando y urdiendo intrigas.[52]

LOS CAMPOS MEXICANOS Y LA HISPANIZACIÓN

El apocalipsis demográfico, las trasformaciones del régimen de tenencia de la tierra y las concepciones occidentales del trabajo se sumaron a los

de España, estudiadas por este autor. Esas *Relaciones* son contemporáneas de las *Relaciones geográficas de Indias* y análogas en cuanto a su concepción. Pedro de León (1981), cap. 27, p. 161: "Los más de ellos son vagabundos, que no viven de otra cosa, sino de andar de heredad en heredad [. . .] jugando y comiendo de lo que ganan [. . .] son como moros sin rey, y por mal nombre les llaman Vergas para decirles vergantes".

[51] Bataillon (1978), pp. 179-202.

[52] Matienzo (1967), 2a. parte, cap. 21, pp. 314-315. "En este reino los bollicios y alteraciones los han causado gente ociosa. [. . .] Que los Presidentes de las Audiencias, cada uno en su destrito, no consientan que haya ningún ocioso que tome manera de vivir o use oficio si es oficial, o se vaya a alguna entrada [. . .] no lo haciendo, le invíe a España", en Konetzke, (1958), pp. 153-154. "Real Cédula de mayo 1609": "Que procure el virrey de Perú hacer que los españoles y criollos se ocupen en los trabajos del campo y serviles [. . .] también se tiene entendido que con ser mucha de esta gente humilde y pobre, no se inclina a trabajar en las labores del campo, minas ni otras granjerías, ni a servir a otros españoles, y lo tienen por menos valer, de que resulta haber tanta gente perdida y ociosa, y cargar sobre los indios el peso de todo el trabajo y servicio de los españoles [. . .] Procuréis que cada año se vayan introduciendo en la labor de los campos, minas y demás labores públicas, algunos españoles, porque a su imitación y ejemplo resulte que los demás se vayan aplicando al trabajo, en cuya introducción se libra el desterrar de las Indias la opinión que los españoles tienen, de que es cosa vil y baja servir a otros especialmente en los dichos ministerios de labores".

efectos inmediatos de la Conquista y provocaron una ruptura con el pasado. Las sociedades indígenas nunca se habían visto sometidas a semejantes presiones ni se habían enfrentado a tales desafíos.

Es verdad que los campos mexicanos no se metamorfosearon de la noche a la mañana en campiñas castellanas. La realidad, tal como podemos reconstruirla, parece infinitamente más matizada. En primer lugar, porque no todos los indios se sometieron de la misma manera a la dominación española. Los señores, siguiendo el ejemplo de los caciques de Teotihuacan, vivían en condiciones privilegiadas; sus redes de relaciones, su educación y su familiaridad con el mundo español les permitían arrostrar los asaltos de la enfermedad así como los de los conquistadores. En cambio, los humildes encaraban situaciones difíciles como la explotación o el agotamiento y estaban expuestos a cambios superficiales, atenuados parcialmente por la barrera del lenguaje o por el alejamiento de los centros hispanizados. Por otra parte, las prácticas y las técnicas seculares no desaparecieron con la Conquista. El cultivo del maíz, el frijol y el chile seguía absorbiendo, en el altiplano y en las regiones costeras, lo esencial de la energía de los campesinos indígenas. La recolección de insectos y de hierbas lacustres en el Valle de México no había dejado de alimentar los mercados de la capital. En la provincia de Oaxaca la producción de cochinilla, pintura de un color rojo escarlata, requería, como en el pasado, manipulaciones precisas y misteriosas que seguían fuera del alcance de los europeos. Los gestos antiguos perduraban por doquier, y con ellos hábitos, apego a creencias y maneras de ser antiguos, lo cual no les impedía aceptar el cristianismo.

Pero al mismo tiempo, bajo la presión de los españoles, las limitaciones del mundo occidental, las imposiciones, los acomodos y las componendas se multiplicaban. El tributo y el servicio personal que la Corona y los encomenderos exigieron en la secuela de la Conquista se adaptaban poco a poco a las necesidades de la nueva economía colonial. Al principio la imposición europea sustituyó al tributo prehispánico, así como Carlos V sucedió al *tlatoani* de México-Tenochtitlan. La transición fue tan gradual que hasta mediados de siglo la Corona casi no se preocupó por determinar la suma del tributo, remitiéndose a la costumbre indígena. Tributaban los jefes de familia, los viudos, las viudas y los solteros, de uno u otro sexo, que llevaban una vida independiente.[53] El pago del tributo se efectuaba aún de acuerdo con los calendarios y los ritmos de la época prehispánica.

Al correr de los años las entregas dejaron de responder a las tasas y abundaron los abusos, con lo cual se agotaban a menudo las reservas de alimentos. Entonces, los españoles modificaron la naturaleza de los productos que debían entregarse. Los indios no sólo tuvieron que tributar cantidades de maíz y de frijoles, sino también criar gallinas, producir trigo y cultivar la viña, hasta que esta planta fue prohibida en el Nuevo Mundo.[54]

[53] Miranda (1980), p. 249.
[54] *Ibidem*, p. 192.

Debían aportar lana y carne bovina y porcina. En lo respectivo a la ganadería, actividad hasta entonces desconocida en México, las comunidades estaban obligadas a suministrar, además, un intérprete o nahuatlato, encargado de explicar a los indígenas lo que de ellos esperaba el encomendero. A falta de tradición o de conocimientos técnicos, ¿cómo cuidar de cerdos, de vacas y ovejas? La cría del gusano de seda —ejemplo de innovación— cundió por las tierras aisladas de la Mixteca. Veinte años después de la Conquista había indios que cultivaban moreras, construían cercados destinados a la cría del ganado y producían el hilo inapreciable bajo la dirección de un maestro español, a quien debían albergar, mantener y pagar.[55] En ciertos casos se organizaron empresas mixtas cuyas ganancias eran repartidas entre el encomendero, la comunidad y, con el tiempo, "el español hábil y suficiente que sepa criar la dicha seda y lo entienda".[56]

Ante tantas novedades los indios tenían motivos para no permanecer inactivos. Además de los daños causados a los campos de los indígenas, la introducción de la cría de ganado a la europea constituía una revolución alimenticia y técnica sin precedentes en un país en que tanto el animal doméstico como el consumo de carne hasta entonces habían sido muy escasos. No sólo los indios consumieron sin duda más proteínas animales, sino que, además, la irrupción de bestias llegadas de otra parte afectó su visión del mundo.[57] A mediados del siglo XVI, en el Valle de México, unos adivinos indígenas hacían circular rumores acerca del fin del mundo: "los que se bautizaron, los que creyeron en Dios se mudarán en otra cosa. El que come carne de vaca, en eso mismo se convertirá; el que come carne de puerco, en eso mismo se convertirá y andará vestido de su zalea; el que come carne de gallo, en eso mismo se convertirá. . .". Los tradicionalistas, indignados contra los alimentos de importación y contra el cristianismo, hacían la apología de la calabaza, del *jaltomate*, del hongo de árbol, de los cabellos y las hojas de maíz tierno. La lista de las metamorfosis que amenazaban a los indios cristianos mostraba claramente que cuarenta años después de la Conquista costaba aceptar unos animales tan estrechamente asociados con el mundo de los vencedores y la cristianización. Sin embargo la evolución era irreversible; en los últimos decenios del siglo los principales y los caciques indígenas solicitaban, en grupo, autorización para poseer rebaños de ovejas y para montar a caballo.[58]

El tributo español modificó asimismo el mapa de la población mexicana ya que, directamente o no, provocó desplazamiento de poblaciones. Algunos se veían obligados a instalarse en las ciudades o al lado de las minas, otros abandonaban su pueblo debido a exigencias superiores a sus fuerzas. Antes que agotarse reuniendo su parte del tributo, los indígenas se iban

[55] *Ibidem*, p. 199.
[56] *Ibidem*, p. 201.
[57] Borah y Cook (1979), p. 174; Super (1988), p. 97.
[58] AGN, Indios, vol. II-VI; en Ángel María Garibay K. (1945), "Temas guadalupanos, II: El diario de Juan Bautista", *Ábside, Revista de Cultura Mexicana*, vol. 4-2, pp. 160-161.

donde la carga fiscal les parecía más ligera o bien buscaban regiones más alejadas de la presencia española. Todo era mejor que pasar continuamente de los hornos tropicales al frío del altiplano, y viceversa. La fuga o la "ausencia" se hicieron tan frecuentes que algunos indios aprendieron a esgrimir la amenaza de despoblación para obtener reducciones de tributo y de servicio.[59] Las migraciones fueron favorables a las provincias que, como Tlaxcala, gozaban de una condición favorecida y atraían a los más explotados.

Los excesos de la presión fiscal modificaban las relaciones entre los miembros de la comunidad, el territorio y el ambiente.[60] Esos choques, con efectos desintegradores, especialmente virulentos en los primeros decenios de la Conquista, surgieron ante un trasfondo de crisis y en el momento en que también las elites locales estaban desestabilizadas. Asimismo repercutieron sobre el plano familiar e individual, desarraigando a unos y obligando a otros a conformarse a un sistema que les era ajeno. De ahí que para beneficiarse de las exenciones de que gozaban los solteros que vivían bajo la potestad paterna, indios e indias retrasaban la celebración del matrimonio, con las consecuencias que puede suponerse sobre la fecundidad y la vida de los hogares.

Cuando en la segunda mitad del siglo XVI el tributo se volvió exigible en dinero —en su totalidad o en parte—, los indios se vieron obligados a procurarse efectivo o a vender su fuerza de trabajo por un mísero salario. Aunque no hubo una relación mecánica de causa-efecto entre la tributación y la monetarización, la instauración del tributo en dinero fue facilitada por el desarrollo de los circuitos de numerario europeo que, a su vez, se había asociado desde el principio con las unidades de pago prehispánicas, como el cacao. Desde entonces quedó irremisiblemente instalado el mecanismo que convertiría a los indios de los campos en campesinos hispanizados, dependientes del mercado y de formas de monocultivo.[61]

También hay que distinguir diversos sectores de actividad, épocas y regiones. El cultivo de la caña de azúcar o del añil y la proximidad de una ruta comercial precipitaron la integración de las comunidades vecinas a un sistema económico predominantemente occidental. El camino de México a Acapulco, las vías que llevaban de la capital al puerto de Veracruz o a las minas del norte, por ejemplo, atraían toda clase de actividades nuevas, que a su vez sometían a contribución las aldeas y las comarcas que atravesaban los convoyes. Por el contrario, la producción tradicional de la cochinilla, asociada con técnicas complejas de origen prehispánico, siguió en manos de los indios a los que garantizaba una relativa autonomía ante los españo-

[59] Miranda (1980), p. 243.

[60] *Ibidem*, p. 247.

[61] Murdo J. MacLeod (1969), "Forms and types of work and the acculturation of the Colonial Indian of Mesoamerica: Some preliminary observations", en *El trabajo y los trabajadores en la historia de México*, El Colegio de México, México, pp. 75-92.

les. El mismo destino tuvo la explotación de los jardines flotantes, las "chinampas", donde se mezclaban de manera compleja el riego y la horticultura, pues sólo habrían podido interesarse en ella los moriscos de las huertas de Valencia o de Granada. Las antiguas estructuras de poder resistieron en diversos grados, según las regiones, la hispanización del campo; las autoridades indígenas la obstaculizaban o, sencillamente, se oponían de manera pasiva cada vez que consideraban amenazados sus privilegios por la intrusión de los castellanos o por la atracción del mercado sobre los miembros menos favorecidos de la comunidad.

La colonización de las tierras del norte provocó otros movimientos más o menos forzosos de la mano de obra indígena. La necesidad de desarrollar las regiones nuevas, de proveer al abastecimiento de las minas y al poblamiento de la frontera, obligó a los españoles a recurrir a las reservas humanas del centro del país. Contingentes de indios del Valle de México y de la provincia de Tlaxcala llegaron al frente pionero, y manifestaron en algunas circunstancias su oposición a ese desarraigo definitivo, como aquel principal indígena de Tlaxcala que, en 1591, trató de disuadir a cuatrocientos indígenas de "hacer el viaje para la pacificación de los chichimecas".[62]

La movilización de la mano de obra

Los colonizadores no se contentaron con someter a los campesinos mexicanos al pago del tributo. Los amos españoles tenían necesidad de trabajo indígena pero, a sus ojos, los indios no dedicaban suficiente tiempo y energía a la agricultura y a la ganadería; a mediados del siglo XVI el virrey Luis de Velasco consideró necesario adoptar medidas para que los indios cultivaran sus tierras y aseguraran el aprovisionamiento de los españoles. Uno de sus sucesores, Martín Enríquez, creó "jueces de sementeras" para controlar las extensiones explotadas, veedores para vigilar la producción de la seda, "jueces de gallinas" que supervisaran la cría de aves de corral.[63] En los últimos años del siglo la administración del virreinato reiteró esas medidas, dando por ejemplo a los indios de las tierras calientes de Coatzacoalcos la orden de "beneficiar sus sementeras y cultivar sus cacahuatales [. . .] y que críen por lo menos cada uno doce gallinas de castilla y seis de la tierra en cada uno año y que tengan veinte y cuatro colmenas".[64]

Así pues, había que obligar a los indios a trabajar. Los huérfanos dejados por las oleadas de epidemia aportaban mano de obra barata. En muchos casos no se tuvo escrúpulos en secuestrar a estos chiquillos, aun si habían quedado confiados a sus abuelos o a otros miembros de su familia: "De cuyo poder acostumbran muchas personas a sacarlos favorescidos de las

[62] AGN, Indios, vol. V, exp. 267.
[63] Martín (1957), p. 156.
[64] *Ibidem*, p. 157.

justicias so color de que son huérfanos y los lleven a sus casas sirviéndose de ellos como de esclavos".[65] En realidad, esos procedimientos eran llevados a cabo en el marco del repartimiento, es decir, en la práctica generalizada del trabajo forzado. Al cruzarse con las cohortes de indios que se dirigían a los campos o a las canteras, un negro recién desembarcado de África probablemente habría imaginado que la esclavitud era la regla general de los naturales del país. De hecho, si la servidumbre de los indígenas fue abolida gracias a los esfuerzos de Bartolomé de Las Casas, desde mediados del siglo XVI se impuso el sistema de repartimiento a las poblaciones indias. Tal era, creíase, el modo más eficaz de integrar a los indígenas a la nueva economía colonial. La población compacta, favorecida por las congregaciones, facilitaba, por lo demás, el reclutamiento de trabajadores.

Esta movilización de la mano de obra tenía un precedente prehispánico, el *coatéquitl*, que obligaba a los plebeyos a trabajar, turnándose, en las obras públicas.[66] Una vez más, la transición entre los dos mundos era conceptual y técnicamente posible, tanto más cuanto que la antigua organización del *coatéquitl*, operando al servicio de la comunidad, subsistía paralelamente a las levas efectuadas por los españoles. Durante decenios, por otra parte, las circunscripciones del repartimiento se inspiraron en las divisiones precortesianas. Los españoles utilizaban contingentes más o menos importantes de indios en las explotaciones agrícolas o en las canteras para la construcción; eran los encargados de edificar o de consolidar los puentes, los caminos, de mantener los edificios públicos y los conventos, de reparar las iglesias y las capillas que ya cubrían la tierra de la Nueva España. Gracias a ellos la construcción religiosa tuvo un auge espectacular. Entre 1530 y 1600 de la tierra brotaron más de 70 iglesias y conventos franciscanos, mientras que los agustinos hacían construir 76 grandes edificios, y los dominicos unos sesenta. Para alcanzar el nivel de la cristiandad europea la Iglesia se beneficiaba de una movilización sin precedente de la mano de obra india, obligada a edificar en pocas generaciones lo que los pueblos ibéricos habían tardado cerca de mil años en construir.[67]

Asimismo, eran indígenas los que atendían en las ventas dispuestas a lo largo de los caminos del país, y los que trabajaban en las canteras de roca volcánica y de piedra caliza. En 1599 el abuelo de don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl consiguió del virrey veinte indios por semana para la extracción de salitre, del que era proveedor.[68] Unos se habían colocado como sirvientes en casa de españoles o de caciques indígenas. Otros estaban obligados a hilar el algodón o, simplemente, a cargar fardos como los "tamemes" de los tiempos prehispánicos. Los principales y los pequeños funcionarios indígenas eran los encargados de reunir a los hombres y de repartirlos se-

[65] AGN, Indios, 3, 186.
[66] Lockhart (1992), pp. 345, 431; Gibson (1967), pp. 227, 232-233.
[67] Kubler (1948).
[68] Zavala (1987), t. III, p. 468.

gún las decisiones de la administración y las necesidades expresadas por los españoles. Los trabajadores, en principio, cobraban un salario que, supuestamente, les permitiría pagar su tributo, y recibían su alimentación.

Las condiciones de trabajo variaban enormemente; en el peor de los casos los indios tenían que trabajar noche y día, domingos y días de fiesta, sufriendo malos tratos, para volver a sus casas más miserables que antes; "Así les sería menos mal a los indios del repartimiento ser esclavos de los que van a servir que ser jornaleros porque los tratarían mejor."[69] De cuando en cuando algunos lograban hacer oír su voz y, cuando un patrono tenía mejor reputación que otros, los responsables indígenas hacían presión para que se le diera preferencia sobre sus competidores.[70] Cuando las obligaciones eran superiores a lo fijado por la costumbre, los indios apelaban a las autoridades y hasta al virrey, a veces con éxito.[71] Quedan imágenes de esas tribulaciones, pues los naturales expresaban sus quejas y pintaban en códices policromos los abusos de los españoles que los explotaban.[72]

Esas obligaciones periódicas ponían a los indios de los campos en contacto con europeos, eclesiásticos, terratenientes y contramaestres. Se familiarizaban así con plantas y prácticas agrarias —el cultivo del trigo—, técnicas de construcción y de fabricación de origen europeo, como aquellos indígenas designados para "fabricar y explotar la pólvora".[73] El abandono de la casa y del pueblo constituía una dura prueba, pero el espíritu comunitario ayudaba a atenuarla. Fernando de Alva Ixtlilxóchitl recordó haberse cruzado en una calzada con esos grupos, que iban cantando himnos tradicionales a la gloria de los antiguos reyes de Texcoco.

Algunos indios lograban evadir esas obligaciones cada vez más pesadas,[74] y preferían alquilarse en las tierras de los españoles o dedicarse a otros oficios; se reunían entonces con los antiguos "naborías" que, después de estar asignados a señores indígenas, habían entrado al servicio doméstico de los españoles.[75] Entre patrones europeos e indígenas se anudaban lazos individuales, a menudo consignados por los notarios; los indios encontraban allí una alternativa a la servidumbre de la vida comunitaria, sin romper forzosamente con ella. El patrón se comprometía entonces a alimentarlos y a cubrir los gastos médicos, "en el curso de sus enfermedades", eventualidad siempre presente. Esta tendencia inquietó a los responsables indígenas. En el decenio de 1560 estallaron conflictos entre los caciques y los plebeyos que trataban de vender sus bienes, abandonar sus pueblos o

[69] Mendieta (1945), t. III, p. 188.
[70] Zavala (1987), t. III, p. 59.
[71] Zavala (1980b), t. I (1575-1576), p. 25.
[72] *Ibidem*, p. 73. Sobre la conservación de este arte, Gruzinski (1991).
[73] Zavala (1980b), t. III, p. 59.
[74] El porcentaje de los trabajadores reclutados pasó de 2 a 5% a fines del siglo XVI (Gibson [1967], p. 237). A medida que se reducía la población se intensificaban las demandas españolas.
[75] Lockhart (1992), pp. 113-114.

alquilar en otra parte sus servicios.[76] Los principales obstaculizaban la movilidad de sus dependientes, impidiéndoles "ir a donde querían ganarse la vida". Treinta años después se confirmó la evolución: "unos quieren más ser arrieros, carreteros, pastores o estancieros y criados de españoles, para con aquello eximirse de la pesada rueda que anda en los pueblos de indios con el servicio personal de por fuerza y trabajos ordinarios de su república".[77] Un mozo de cuadra recibía de dos a tres pesos por mes en 1598 en la región de Puebla, un cabrero dos pesos, un mulero cuatro. Por la misma época una mula, un buey o un caballo costaban aproximadamente treinta pesos, y una esclava quinientos. Un rancho de esta región, en que prosperaban los labradores españoles, podía emplear a un esclavo negro y a una treintena de gañanes más o menos endeudados con el propietario.[78]

Estaba surgiendo una sociedad rural más mezclada, pero esta evolución no debe ocultar lo esencial. Fue la explotación —tradicional o hispanizada— de los campos indios la que hizo posible la edificación de la sociedad colonial, fuese en México o en los Andes. Fueron los indios de los campos quienes alimentaron al invasor, permitiéndole dedicarse a empresas tan lucrativas como las minas o bien más azarosas, como la exploración del Pacífico. Esto es lo que recordaba crudamente el obispo de Oaxaca en 1565: "Los nuestros estando proveídos de mantenimientos, se emplearían en otras granjerías más gruesas y de mayor interés, así para S. M. como para ellas".[79] Esta política de colonización centrada en la repartición de las funciones entre vencedores y vencidos es una de las claves que explican la singularidad de la América hispánica y del lugar que en ella conservaron las poblaciones indias.

El modelo ibérico a prueba en Perú

Lo antiguo y lo nuevo, lo indio y lo europeo se imbricaban, asimismo, en los campos de Perú. A ello se añadían elementos africanos a través de cultivos nuevos importados de África, como esos plátanos de Guinea que habían encontrado un medio favorable en las zonas costeras de Guayaquil; pues no sólo hombres atravesaban el Atlántico mediante la trata de esclavos, sino también plantas, y la trasferencia se efectuaba en los dos sentidos. Mientras que los plátanos pasaban a ser la alimentación básica de las poblaciones litorales de los Andes, desde Nueva Granada hasta Perú, África

[76] Alonso de Molina (1569), ff. 43-44. Pregunta del confesor a su penitente indígena: "¿Estorvaste por ventura a los macehuales que querían yr a algunos pueblos a morar y hazer su habitación, vedándoles que no vendiessen sus casas y heredades proprias o otras haziendas suyas?".

[77] Mendieta (1945), t. III, p. 168.

[78] Zavala (1989), t. IV, pp. 333, 353, 357, 364, 366, 368, 375, 376.

[79] "Descripción del obispado de Antequera. . .", en García Pimentel (1904), *Documentos históricos de México*, t. II, México, p. 59.

se americanizaba a su manera; maíz, mandioca, camotes, cacahuates y coles del Caribe penetraban en el Golfo de Benin y en el Congo, incluida la ceiba —*Ceiba pentandra L.*—, sin la cual hoy nos es difícil imaginar siquiera la campiña africana.[80]

Así como la música y la aritmética, las nuevas técnicas agrícolas —la utilización de yuntas, arados, yugos, carretas— fueron enseñadas a los hijos de los caciques por los primeros evangelizadores, siendo uno de ellos el flamenco Jodoco Ricke, quien se había inspirado en el modelo establecido por Pedro de Gante en México.[81] Como en otras partes, los españoles sembraron trigo. La voz pública, en ese final del siglo XVI, atribuía la introducción de los granos de trigo a doña Inés Muñoz, cuyo primer marido había sido Martín de Alcántara, el hermano de Pizarro. Tal vez ella misma plantara, como se decía, los primeros olivos, antes de que este cultivo fuese prohibido por la Corona en toda la tierra de América para defender los intereses de los cultivadores andaluces. La viña había prosperado en los oasis al sur de Lima, en Ica y en Pisco, donde se empezaba a destilar un alcohol mortífero pero delicioso. Por los campos peruanos se habían multiplicado las gallinas, los cerdos, las vacas y las cabras, las yeguas y las mulas. Incluso el paisaje se fue modificando; como se necesitaba combustible para mantener encendidas las chimeneas y, sobre todo, para que funcionaran los hornos de las minas, se talaron los bosques de altura, y las cimas poco a poco fueron volviéndose páramos.[82]

Pese a la importancia de esas novedades y a su carácter irreversible, las tradiciones y las costumbres se conservaron al menos en la sierra.[83] Protegidas por el relieve y el rigor del clima, muchas comarcas se mantuvieron apartadas de las técnicas nuevas; en los altiplanos, las decenas de variedades de papas y de cereales como la quinoa siguieron plantándose con la azada inca, con la que se obtenía lo esencial de la alimentación. El arado —que por cierto era muy caro— no convenía a las superficies inclinadas; sólo los propietarios más ricos disponían de él. Por lo demás el maíz, mejor adaptado que el trigo a los cultivos en terrazas, exigía muy poco cuidado y un instrumental mínimo.

Los españoles encontraron en el antiguo imperio inca un modelo que aplicaron a su propia política, manteniendo sin mayor esfuerzo una ilusión

[80] Cobo (1964), t. I, libro 10, cap. XLIV, p. 421; los primeros platanares fueron introducidos en las Indias Occidentales de África (plátanos llamados de Guinea) primero en La Española y luego en toda América; Handricourt y Hédin (1987), pp. 157-158 y 220.

[81] Un documento de 1585 proveniente de Quito menciona, entre las materias de enseñanza que se daban a los niños de los caciques en la escuela fundada por Jodoco: "Arar con bueyes, hacer yugos, arados i carretas [. . .] la manera de contar en cifras de guarismo i castellano [. . .] además de leer i escrivir. . . i tañer los instrumentos de música"; en Hartmann y Oberem (1981), p. 107.

[82] Ese fenómeno alcanzó los Andes septentrionales (Ecuador) y la región de Charcas (Bolivia).

[83] La importancia del sistema de riego en las sociedades andinas ha sido tratada por muchos autores. Señalemos especialmente a Sherbondy (1979), Zuidema (1978) y Wachtel (1990).

de continuidad. La terminología quechua referente a las diferentes formas de trabajo era cómoda para designar los servicios obligatorios y las nuevas categorías de trabajadores. *Mita* y *yanacona* pasaron a ser dos principios esenciales en el dispositivo de explotación de los conquistadores. Fue fácil aplicar esos términos gracias a la propagación de la lengua quechua, la "lengua general", en adelante impuesta a pueblos que casi no la hablaban. Impulsadas por la acción de los misioneros, las zonas marginales, desde Pasco hasta Tucumán, fueron "incaizadas" a la española. Se inculcó a los indígenas una especie de ideología neoinca, hecha de sumisión y de cooperación, legitimada por el recuerdo prestigioso de los antiguos amos de los Andes. Ésta era, asimismo una forma disimulada de mestizaje. Tampoco se olvidó a los indios infieles de las estribaciones amazónicas de los Andes; una cédula real de 1618 recordaba que, aun si no estaban sometidos a la *mita*, debían empezar a aprender a conocer el valor del dinero por el trabajo.[84]

En tiempo de los incas la *mita* era un servicio prestado durante un periodo fijado por las comunidades, para beneficio de los *kuraka* y de los príncipes incas. Las autoridades españolas retomaron ese sistema y decretaron que una quinta parte de los tributarios, por turno, debía cumplir con las tareas obligatorias destinadas al servicio de su encomendero, o bien de la Corona. Como los servicios personales habían quedado legalmente prohibidos, los *mitayos* recibían un salario que les servía para pagar el tributo. El gobernador García de Castro fue el primero que, en 1565, propuso la idea de que los indios podían servir por rotación; y para designar esta obligación recobró el antiguo término de *mita*, que al principio se aplicó al servicio periódico y obligatorio de los indígenas en las minas y luego, en general, a otros tipos de trabajo.[85]

Desde los primeros años de la Conquista los consejos municipales habían establecido una lista de vasallos sujetos al servicio personal, los *mitayos;* más adelante, para evitar los abusos, el virrey Toledo precisó y codificó la *mita* así como las modalidades del trabajo que se debía ejecutar. Todos los indios varones entre 18 y 50 años estarían obligados en lo sucesivo a prestar servicio periódico como miembros de una comunidad. Quedaban exentos los caciques y sus familias, los funcionarios indígenas durante el ejercicio de su cargo, los artesanos y los enfermos, a condición de que pudiesen demostrar su estado.[86] El cacique no tenía derecho de enviar como *mitayos* a indios llegados de otras regiones, a los que se llamaba "forasteros", lo cual estimuló las partidas y las deserciones —tan importantes en Perú como en México— y, a largo plazo, puso en peligro el sistema mismo de la

[84] Hartmann y Oberem (1981), pp. 119-120. Volveremos a ese proceso importante que señala los límites de la política de hispanización de los indios. Aislados del mundo exterior por el empleo del quechua, los indios del común se encontraron cada vez más marginados; véase Wightman (1990), p. 28.

[85] Zavala (1978), t. I, p. 39.

[86] Wachtel (1971), pp. 157-159; Oberem (1967), pp. 764-766.

mita.[87] Sin embargo, entre las filas de los civiles y de los eclesiásticos hubo voces, como la de Rodrigo de Loaiza, que denunciaron la miseria de los vasallos sujetos a la mita, los "más humildes y menos resistentes de todas las naciones que conocemos". Todo el virreinato parecía reposar sobre sus espaldas. Ellos no se negaban a cumplir ninguna tarea y llevaban cargas de cerca de cinco arrobas (la arroba equivalía a 11.5 kg). Cuando caían, exhaustos, se les levantaba a puntapiés y a bastonazos, tirándoles de los cabellos como si fuesen cuerdas. Algunos se suicidaban después de haber ahorcado a sus propios hijos para librarlos del trabajo.[88]

La *mita*, que los indios a menudo debían efectuar en centros muy alejados de sus pueblos de origen, en particular cuando trabajaban en las minas, incorporó gradualmente a los indios a la economía monetaria, como había ocurrido en México. Las demandas de efectivo, el auge de la propiedad privada y la necesidad de procurarse bienes de subsistencia llevaron a los *mitayos* a abandonar las obligaciones de su comunidad en favor de un tipo de trabajo de tipo contractual, pues desde la época del virrey Toledo el monto del tributo debía pagarse en dinero y no en especie. Mientras los que tenían que prestar esos servicios trabajaban para cumplir con sus obligaciones fiscales, los campos de papas, de maíz y de trigo quedaban a cargo de las mujeres, los niños y los ancianos. A menudo reinaba el hambre, causando el alza de precios de los productos de consumo en los mercados de las ciudades.[89]

A decir verdad, el límite que separaba la *mita* de los servicios personales —abolidos, empero, por la Corona— era muy tenue. Los caciques a menudo sustraían indígenas a la mirada de los inspectores para disponer de ellos a su capricho. Los curas y los encomenderos también burlaban alegremente la ley. En 1586 Rodrigo de Loaiza denunció las prácticas corrientes de explotación de los *mitayos:* se les exigían innumerables servicios que el cronista calificaba de "personales": los de los *tambos* (término quechua que designaba los albergues-depósitos que, desde la época inca, tachonaban los caminos de Perú); también les tocaba abastecer la leña y el forraje para los caballos, además de trasportar carga, cocinar, ocuparse del cuidado de los rebaños, las cosechas. . . para beneficio de los poderosos que, con poco gasto aumentaban sus rentas, su patrimonio y su bienestar. "Por que no nos podemos menear sino con su ayuda, ni podemos comer sino nos ayudan, ni podemos vivir sino nos ayudan, y con esto no vemos la hora de acaballos." En 1601 hubo una reforma de la *mita*, en tiempos del virrey Luis

[87] Wightman (1990), p. 145. La crisis del sistema de la *mita* estalló a finales del siglo XVII.

[88] Loayza (1889), p. 589: "Si les echan una carga encima de cuatro y cinco arrobas, la llevan ocho y diez leguas hasta caer debajo de la carga y no poderse levantar, ayudándole los españoles con muchas coces y palos, y tirándoles de los cabellos, que todos los traen largos por su mal, porque sirven de sogas para arrastrarlos; [. . .] y así muchos no aguardan a que venga sino que ellos, viéndose tan afligidos, con tantos trabajos y tantas tasas y tributos, lo toman con sus manos y se ahorcan, y algunos más desesperados, ahorcándose a sí de un árbol, ahorcan a sus hijos pequeños de sus propios pies por no dejarlos en tanta sujeción y miseria".

[89] *Ibidem*, p. 591.

de Velasco, pero la tentativa de crear las condiciones de un verdadero mercado de trabajo fracasó en 1609. Para atenuar la explotación de los indios se utilizaron negros, mulatos y mestizos.[90]

La libertad de los "yanacona"

Agosto de 1549. En los valles de Chupachu, en Huánuco, Páucar Guaman, señor de la provincia, a través de un intérprete indio, respondió al "muy magnífico don Antonio de Garay", corregidor de la ciudad de León de Huánuco. Por orden del presidente De La Gasca, ese funcionario había recorrido la comarca con el fin de hacer un censo de los tributarios y de las obligaciones a las que se veían sometidos. Los españoles deseaban saber si en la provincia existían minas de oro y de plata; Páucar Guaman reconoció que no escaseaba el oro, pero que los yacimientos se encontraban en los valles cálidos del oriente, en tierras alejadas y poco seguras. Antonio de Garay deseaba saber, asimismo, a qué tipo de obligaciones habían estado sometidos los indios en tiempos del inca. Páucar Guaman describió minuciosamente las diversas obligaciones, consultando los *quipu*. Pero gran parte de la información que recababan los notarios de Garay era incomprensible, pues no entendían los extraños cálculos en que se basaban las series decimales enunciadas por el cacique. Evocando los tiempos del inca, Páucar Guaman enumeró los efectivos: tantos hombres para cuidar las momias de los reyes, tantos para sembrar los campos del inca, tantos para cuidar sus rebaños. . . En cambio, cuando enumeró el tributo que pagaban a su encomendero, el *kuraka* no habló sino de cantidades: gallinas, costales, canastos, sal.[91] El cacique insistió en la diferencia de los ritmos; desde que Gómez Arias había tomado posesión de su encomienda los indios debían pagar tributo tres veces por año, en lugar de una sola vez como en el pasado. Además, tenían que entregar cantidades fijas de productos así como un cierto contingente de servidores, mientras que en tiempos del inca sólo se requería a hombres y mujeres para subvenir a las necesidades de los príncipes.

Gómez Arias, como encomendero, había recibido de Páucar Guaman un número considerable de indios para asegurar el servicio de su casa y atender sus necesidades; entre ellos figuraban 29 *yanacona* de uno y otro sexo, que el secretario de Garay llamó "esclavos".[92] La institución inca de los *yanacona* permitía, en efecto, legitimar una forma de subordinación poco

[90] *Ibidem*, pp. 598-599. Zavala (1979), t. II, pp. 3-55.

[91] Ortiz de Zúñiga (1967), t. I, pp. 305-308.

[92] El uso de energía humana no era insignificante, pues de las declaraciones de Páucar Guaman se deduce que cuatro mil individuos trabajaban para el inca en la ciudad de Cuzco. Según Ortiz de Zúñiga (1967), t. I, p. 308, el encomendero recibe 40 *mitimaes* para su casa, 30 tejedores con sus mujeres, 6 pescadores, 20 carpinteros, 8 pastores de cerdos, "mas dijeron que habían dado al dicho Gómez Arias de anaconas e indias de servicio 29 *piezas*" (cursivas nuestras). La palabra *pieza* designaba, en realidad, a un esclavo.

compatible con la abolición de los servicios personales. En tiempos de los incas las comunidades entregaban a los caciques y a los príncipes cierto número de personas de uno y otro sexo, encargadas de múltiples tareas. Al parecer, los *yana* eran reclutados entre familias de cierto rango, pues debían gozar de la confianza de sus señores.[93]

Durante la conquista de Perú muchos de esos *yana*, privados de su señor, pasaron a servir a los españoles. El término *yanacona*, en su desinencia plural quechua, designó entonces a todos los que vivían separados de su comunidad de origen, hubiesen sido o no miembros de esta categoría social durante el imperio inca. En virtud de privilegios antiguos los *yanacona* estaban exentos del trabajo obligatorio, lo que les daba una categoría relativamente envidiable. Algunos, como don Martín, el intérprete de Pizarro, tuvieron un destino excepcional.[94] Treinta años después de la Conquista encomenderos y caciques seguían disponiendo libremente de servidores. Esta costumbre se difundió también entre todos los que tenían medios para pagar salarios, incluso entre los mestizos, los mulatos y los negros libertos. La institución de los *yanacona* se podía emparentar, por cierto, a la de los criados, que gravitaban en la órbita de los linajes ibéricos. El virrey Toledo, deseoso de limitar el poder de los encomenderos, trató de reducir su alcance. Impuso a los *yanacona* el pago del tributo como a los demás, lo cual aceleró su dispersión por todo el territorio, donde competían con los *mitayos* en fuga y con los forasteros. En lo sucesivo los españoles ya no podrían conservar en torno suyo a todo aquel ejército de servidores, aunque hubiesen nacido bajo su techo. Para disponer de ellos necesitaban firmar un "concierto" con el corregidor, en presencia de un notario.[95]

Los *yanacona* eran, teóricamente, trabajadores libres. Pero debemos comprender el sentido de esas palabras. Aprovechando la descomposición del imperio inca los indios fueron proyectados fuera de los cuadros comunitarios y conquistaron el derecho a desplazarse a su capricho. Esto era una novedad, ya que durante el régimen inca los desplazamientos estaban estrictamente reglamentados y nadie circulaba por el reino sin autorización.[96] Antes de la llegada de Toledo el licenciado Matienzo elogiaba las

[93] Cieza de León (1967), pp. 60 y 214; Murra (1978), pp. 242-243; Oberem (1976b), p. 52.

[94] "Probanza de méritos y servicios de Martín Pizarro, el lengua", 1567, AGI, Patronato, vol. 114, ff. 1, 9 y 26: "Sirbio de lengua e anacona a Gonzalo Pizarro [. . .] abito de español de seda y paño", en ese caso, adquiere la categoría de criado, integrado al linaje en posición subalterna pero indispensable al ejercicio del poder; f. 16: "Don Martín tenía su casa poblada muy en orden como cualquier español y tenía huéspedes españoles y los proveía de lo necesario".

[95] Sarabia Viejo (1986-1989), t. 1, p. 107: "Mando que ningún vecino encomendero de indios ni otras ningunas personas no tenga en su casa rancherías de indios ni indias casados y solteros aunque diga que son oficiales yanaconas y que han nacido y criado en sus casas, salvo aquellos que hubiera menester para su servicio ordinario y los tuviera concertados por año o años ante el corregidor y escribano y les hubiera pagado en fin de cada un año por presencia del mismo corregidor", y pp. 244-245.

[96] Ortiz de Zúñiga (1967), t. 1, pp. 53-54: en 1562 Juan Xulca, uno de los *kuraka* de Auquimarca,"dixo que en tiempo pasado no había ni se hacía el servicio personal sino al ynga,

ventajas que les procuraba su nueva condición: "pues de esclavos que estando en sus repartimientos eran de sus caciques, se vuelven libres"; tras haber aprendido oficios y adquirido pequeñas propiedades, "viven como cristianos entre cristianos". Su utilidad parecía indiscutible ya que toda sociedad tenía necesidad de sirvientes, empleo que los españoles no habrían podido ocupar "sin perder mucha de su autoridad".[97]

En cierta manera las declaraciones de Matienzo eran justas, pues uno de los efectos de la Conquista había sido el de introducir en un mundo ordenado y ritualizado la idea de libertad, que contribuyó a disolver los nexos de la comunidad. Como se mantenían apartados de la vigilancia de los curas de la parroquia, los *yanacona* pudieron seguir viviendo en concubinato con varias mujeres, y embriagándose a su gusto.[98] Su destino variaba según trabajaran en los campos, en las casas de los españoles, en las minas o en las plantaciones de coca. Los que podían comprarse animales —llamas o mulas— participaban en el transporte de mercancías —"traxinería"— y circulaban libremente. Las autoridades desconfiaban de ellos, pues esos cargadores hablaban bien castellano y enseñaban a los indios a no temerles a los españoles.[99]

Sin embargo, ciertos indicios revelaban los límites de esta libertad; los propietarios de campos, fuesen españoles o mestizos, tomaron la costumbre de vender al mismo tiempo su terreno y los *yanacona* que lo trabajaban. Algunos españoles protestaron contra esas prácticas rayonas en la esclavitud, pero en su mayoría aceptaron el consejo de Matienzo, que no veía en ello mayor inconveniente, ya que el nuevo propietario no podía desalojarlos para quitarles sus tierras. Por lo demás, la misma costumbre existía en Castilla, con la diferencia de que los hombres seguían siendo libres de abandonar la tierra si así lo deseaban. Sin embargo, Matienzo estimaba que no era razonable permitir a los *yanacona* cambiar de amo cuando lo desearan, a menos que eso representara alguna ventaja para sus patrones.[100]

que entiende este cacique los yanaconas que le daban para su servicio y para le llevar cargas y guardar ganados y hacer otras cosas de servicio". Francisco Pariagana, otro *kuraka;* se había procurado, cuatro años antes, varios *yanacona,* que le servían de buen grado: "Todos son yanaconas [. . .] del cacique don Francisco Pariaguana [. . .] habidos por su industria y luego trajo otros que de nuevo quisieron ser sus anaconas naturales del Condesuyo y ha cuatro años que están en casa de dho. cacique [. . .] Dijo que las tierras que da a los dichos indios yanaconas de su servicio son suyas y las tiene para se las dar y no las quita a los indios", en Ortiz de Zúñiga (1972), t. II, pp. 200-201. Sobre la libertad de desplazamiento de los *yanacona, ibidem,* t. I, p. 147.

[97] Matienzo (1967), 1a. parte, cap. VIII, pp. 25-31.

[98] Sarabia Viejo (1986-1989), t. I, pp. 289-297.

[99] Matienzo (1967), 1a. parte, cap. VIII, p. 28: "Como son ladinos y han aprendido de los españoles, suelen irse a los indios de los repartimientos y hacerles alzar y quitar el miedo de los españoles y de los arcabuces y caballos, como acaeció en los Chiriguanos, Tucumán y Chile". De hecho, los *yanacona* no se asemejaban exactamente a los jornaleros europeos. Obligados, como ellos, a vender su fuerza de trabajo a los propietarios de los medios de producción y del dinero, no eran enteramente libres de su persona, condición que compartían con los *mitayos.*

[100] *Ibidem,* p 30: "Ni esto es cosa nueva, pues lo mesmo hacen en España los señores que tienen vasallos solariegos: véndenlos y estimanlos y tásanlos, mas no por eso son esclavos sino

La planta divina

En las laderas de la Cordillera de los Andes, desde el Caribe hasta Tucumán, las plantaciones de coca de la tierra caliente parecían a salvo. Desde sus primeras incursiones por esta vasta comarca los españoles habían aprendido a apreciar las virtudes de esta planta que calmaba el hambre y reducía la fatiga. ¿A qué se debía el bienestar que procuraba? ¿A la acción del diablo, como opinaban algunos, o a las cualidades intrínsecas de esas hojas amargas? Mezcladas con un polvo de huesos machacados y de cenizas vegetales, las hojas decuplicaban las fuerzas que trasmitían. Una bola, masticada una y otra vez, se quedaba largo tiempo en la boca, visible por el curioso hinchamiento de la mejilla. De la comisura de los labios escurrían unos hilos verdosos, trasformando a seres quebrantados en superhombres capaces de franquear las cañadas más altas, pese a los vientos helados.

Desde mucho antes de la dominación de los incas los señoríos andinos conocían las cualidades de esta planta, que ofrecían a las divinidades. Los incas habían intentado controlar la explotación de las plantaciones cultivadas por varias comunidades en las zonas tropicales, al abrigo de las heladas de la sierra. Los soberanos de Cuzco habían reglamentado el consumo de las hojas, temiendo quizá que la energía contenida en la coca pudiese alentar a los pueblos a la rebelión. Eso fue lo que sostuvieron los cronistas españoles desde los primeros tiempos de la Conquista.[101] El periodo confuso que siguió a la invasión española difundió su consumo. El fenómeno acompañó al desarrollo del trabajo en las minas y los muchos servicios que se veían obligadas a prestar las comunidades indígenas. Las hojas de coca mejoraban el rendimiento y creaban en los trabajadores una dependencia que favorecía su explotación. Muy pronto los españoles comprendieron que aquélla era una fuente de riquezas que permitiría compensar la escasa cantidad de metálico que sufría Perú, así como el resto del Nuevo Mundo, pues la coca —como el cacao en la Nueva España— funcionaba como moneda y constituía la unidad de las trasacciones, hasta tal punto que en el decenio de 1550 los *kuraka* trataron de convertir el tributo en coca. La "coca es el sepulcro de los hombres", declaraba el obispo de Charcas, Domingo de Santo Tomás, pero suprimir su producción —como lo deseaban los dominicos— sería condenar el Perú a la destrucción.[102]

libres, y ellos se pueden salir cuando quisieren dexando las tierras al señor. Mas, esto de salirse no se les permita a los indios todas las veces que quieran, sino cuando les es útil".

[101] *Ibidem*, cap. XLIV, p. 163: "Antes de que viniesen los españoles, en tiempo de los Ingas, no les consentían usar de la coca a los plebeyos, sino a solos los principales, a quien ellos daban licencia, por ser cosa tan preciada y tan confortativa, porque no querían que la gente común usase de este remedio, sino sola la gente de guerra, para tenellos opresos y que no tuviesen ánimo para se alzar contra su servicio".

[102] *Ibidem*, cap. XLIV, p. 164: "Tratar de quitar la coca es querer que no haya Perú; que se despueble esta tierra; que se vuelvan los indios a su infidelidad; es quitar su moneda a los indios,

Sin embargo, el cultivo de la coca tenía sus inconvenientes. Los indios de las montañas, habituados al clima seco y frío de la cordillera, soportaban mal la humedad tropical del país de los anti. Muchos eran víctima de parásitos que les carcomían el rostro como una lepra; en realidad, se trataba de una forma de leishmaniasis. Otros sufrían fiebres recurrentes o enfermedades pulmonares, pero los españoles atribuían esos males al desmonte de las tierras. Se pensaba que en cuanto los cultivos se extendieran hacia la selva desaparecerían las enfermedades.

En principio, todos los campos de coca de los Andes pertenecían a la Corona de España, pero ésta había trasferido una parte de sus derechos a los encomenderos; el padre de Garcilaso de la Vega los había obtenido de Pizarro en Havisca, cerca de Cuzco. Allí fue donde el joven mestizo ayudó a llevar la cuenta de los canastos. En vísperas de partir a España, le cedió a su madre, a cambio de oro, esta propiedad de mediana importancia que reportaba unos sesenta cestos en cada cosecha; doña Isabel Chimpu Ocllo tuvo cuidado de precisarlo en su testamento, pero intrigas familiares, a las que se añadió su alejamiento, impidieron a Garcilaso beneficiarse de él.

En teoría la explotación de las plantaciones estaba reglamentada; en la práctica las riquezas que producía la planta animaron a ciertos particulares a lanzarse sobre las sierras de las estribaciones de los Andes, donde empleaban la mano de obra indígena sin respeto alguno a la legislación. Los indios, una vez aclimatados, rara vez volvían a su terruño, pues el propietario revendía sus campos incluyendo la mano de obra servil, sustraída así a la encomienda que, sin embargo, había sido calculada sobre el conjunto teórico de sus sujetos.[103] Muy pronto los *mitayos* no dieron abasto, y hubo que recurrir a jornaleros *yanacona*. Éstos, haciendo las veces de contramaestres, vigilaban la cosecha y la preparación de los canastos que luego eran transportados hasta la sierra por indios tributarios o por otros, más miserables aún, a cambio de un poco de maíz y un puñado de hojas. Los *yanacona* gozaban de antiguo de algunos privilegios: no pagaban el tributo, como hemos visto, y a guisa de salario recibían de su amo una parcela de tierra que los más emprendedores conseguían agrandar. Alimentados y vestidos por el propietario, debían pagarle de inmediato en canastas de hojas de coca. Como a menudo ocurría que el propietario vendía su planta-

[. . .] es causa que anden tristes y mueran antes de tiempo, y causa que no trabaxen [. . .] es finalmente imaginación de hombres que por sus intereses, pensando que hacen algo, destruyen la tierra sin la entender". La importancia del comercio de la coca en Perú está abundantemente atestiguada. En Huamanga, ciudad cercana a las minas de Huancavelica, los testigos de la época subrayaron la vastedad de las trasacciones: "Hay con ella gran contratación en toda la tierra, en especial en la sierra, y muchos españoles e indios se sustentan deste trato. . .", en "Relación de. . . Guamanga" (1965), p. 191, y Murra (1991a), p. 570. Las "monedas de la tierra", hojas de coca en Perú, tejidos en Ecuador, cacao en México, eran, pues, productos naturales que servían para el pago del tributo. Esto provocó considerables dificultades de acumulación y de circulación del capital (Romano [1972], pp. 151-157).

[103] Matienzo (1967), 1a. parte, cap. XLVII, p. 173: "Y después la venden con los mesmos camayos, y queda el repartimiento sin aquellos indios que dél sacaron, y no por eso dexa el repartimiento de pagar la tasa enteramente".

ción, incluyendo con los terrenos a los *yanacona*, su libertad iba reduciéndose año tras año.[104]

Las plantaciones en la cercanía de los grandes centros mineros de Porco y de Potosí dependían esencialmente de esos mercados nuevos. En los valles de Sonqo, próximos a la ciudad de La Paz, la población no había dejado de disminuir, y los *kuraka* protestaron contra el tributo excesivo que se les exigía. Afirmaban que cuarenta indios habían sido devorados por los jaguares y que otros habían sucumbido a las fiebres, lo que les impedía aportar la exorbitante cantidad de quinientos canastos cada cuatro meses. Los caciques habían sido enviados a prisión por el mayordomo del encomendero García de Alvarado, y el tribunal de la Audiencia, presidido por Matienzo, ordenó hacer una inspección. Corría el año de 1568, época en que el inca Titu Cusi todavía reinaba en Vilcabamba. Habían trascurrido cerca de veinte años desde el descubrimiento de las minas de plata de Potosí. Los habitantes de Sonqo abandonaban sus cultivos de plantas comestibles para dedicarse a la explotación de los cocales. Como escaseaban los alimentos, los españoles les vendían productos de la sierra pero también vinos de Castilla, encajes y terciopelos, que los indios pagaban en hojas de coca.[105]

El enriquecimiento de los propietarios de plantaciones de coca, fuesen indios, españoles o mestizos, es un rasgo sobresaliente de la nueva sociedad del decenio de 1570. Los que no disponían de encomiendas, que eran los más, alquilaban trabajadores por intermediación de los *kuraka*. A esos obreros agrícolas se les daba el nombre de *corpa;* en su mayoría eran "forasteros" instalados, por diversas razones, en una comunidad que les era ajena. En Sonqo, como en otras partes, convivían con los *yanacona*, con tributarios y hasta con indios de la selva, atraídos por los nuevos mercados. Entre 1560 y 1575 don Carlos Inca, encomendero de la meseta de Canas, cerca de Cuzco, consiguió interesantes beneficios llevando caravanas de llamas a las minas de Potosí y *yanacona* a las plantaciones.[106] Se organizó el mercado, se calcularon los gastos del transporte, de la fabricación de los cestos, de la subsistencia de los jornaleros; se anticipó dinero —o su equivalente— al cacique, se descontaron las raciones de coca dadas a los portadores y a los miembros de las caravanas. En pocos años la planta sufrió modificaciones radicales. Después de ser un producto de consumo ritual, su valor de uso se "democratizó"; la ganancia que se obtenía de su comercio la convirtió, además, en equivalente de todas las mercancías que podrían trocarse contra ella. En la lejana Europa médicos como Nicolás

[104] *Ibidem*, cap. L, pp. 179-180.

[105] Murra (1991a), pp. 663-664. En el mismo documento (p. 207), Pedro de Mendoza, intérprete, afirma haber visto a los caciques de Sonqo, "vestidos de ropa de Castilla y a los yndios mas ricos y principales con ropa de raso y damasco terciopelo y grana con guarniciones de plata y oro y que todos en general se tratan y conviven de las comidas que ellos tienen y de otras que rescatan y que los yndios de mas suerte y caudal beben vino de Castilla y de la tierra y que este testigo los ha tenido y tiene por gente rica".

[106] Glave (1991), pp. 602-608.

Monardes o Juan Fragoso, que se habían dedicado al estudio de las nuevas plantas, no dejaron de señalar las virtudes de la coca, añadiendo que producía "un gran contentamiento".[107]

El virrey Toledo había sido enviado a Perú con la misión de suprimir los servicios personales y resolver la alternativa entre el trabajo asalariado y el trabajo forzado. Intentó contener los abusos de todas clases que sufrían los jornaleros, y en 1573 promulgó las *Ordenanzas de la coca*. Pero era difícil aplicar la ley en las comarcas selváticas, tan alejadas de los centros administrativos. ¿Cómo hacer respetar el descanso de los obreros, impedir los malos tratos que les hacían sufrir los *yanacona* y los esclavos y poner término al subarrendamiento de los trabajadores y de sus mujeres? Y eso sin contar que las tierras de la coca eran el lugar ideal para todos los que aspiraran a enriquecerse: mulatos, vagabundos mestizos y esclavos libertos, contra los cuales poco podían las leyes de la Corona.[108]

El nacimiento de un campesinado

La conquista española es un fenómeno excepcional tanto por la inmensidad de sus ambiciones como por su capacidad de apoderarse de las instituciones amerindias —*mita*, *yanacona*, tributo mexicano, *coatéquitl*— para afincarse en el Nuevo Mundo.[109] La occidentalización parcial de los campos estuvo acompañada de una reactivación no menos parcial de los mecanismos indígenas de dominación, lo cual afianzaba asimismo la sujeción de los indios y su integración a la sociedad colonial. Francisco de Toledo se había informado acerca de la *mita* inca para codificarla, pero antes de él otro virrey a la cabeza de la Nueva España, Luis de Velasco, había estudiado el sistema náhuatl, con el fin similar de "encontrar un modelo" indígena para el repartimiento.[110] Ésta es una de las singularidades de la expansión española cuando se la compara con otras colonizaciones que marginaron o excluyeron sistemáticamente a las sociedades amerindias. Se abría así una alternativa al caos de la derrota y de la enfermedad, tanto más viable cuanto que se arraigaba en el pasado indígena y dejaba a los sobrevivientes de las comunidades cierto margen de maniobra. Al grupo o al individuo le quedaba la posibilidad de hacer menos difícil el cambio reinterpretándolo, desviándolo o asimilándolo.

[107] López Piñero (comp.) (1992), pp. 180-181 y 371.

[108] Sarabia Viejo (1986-1989), t. I, pp. 234-238; Zavala (1978), t. I, p. 127

[109] Este conjunto de intervenciones obtiene su cohesión de un principio de analogía aplicado a todos los órdenes de la sociedad, que incitaba a reproducir lo europeo en América, a repetir la Reconquista ibérica en el Nuevo Mundo, pero también a recuperar las instituciones indígenas capaces de afirmar la dominación española. Esa analogía favorece la amalgama de los experimentos y por lo tanto de los mestizajes, desencadenados por los europeos o elaborados por los indios.

[110] Gibson (1967), p. 233.

En esta nueva sociedad las trasformaciones eran numerosas. Algunas podían parecer la prolongación del pasado, como los diversos trabajos forzosos que azotaban a las comunidades. No es que los indios se dejaran engañar; todos ellos denunciaban con firmeza el peso aplastante del tributo y del trabajo obligatorio, e imploraban a las autoridades que moderaran las obligaciones abusivas. Otros cambios eran más radicales, principalmente los relativos a la tenencia de la tierra. Es verdad que las comunidades agrupadas en pueblos a la española no habían roto sus lazos con su medio tradicional, y el mundo "encantado" de los campos permanecía vivaz, pese a los esfuerzos de los monjes por extirpar las creencias paganas. Pero al mismo tiempo cundía la noción de que la tierra era ante todo un "espacio" sobre el cual se ejercía el trabajo humano. Para españoles y mestizos las parcelas eran "mercancías" expresadas en términos de rendimiento. La fanega, medida de capacidad, servía para describir la excelencia o la pobreza de un fundo, según lo que podía dejar a su propietario; la "caballería" indicaba su extensión, mensurable metafóricamente en función del recorrido del caballo. En lo sucesivo habría propietarios que intentaran obtener el máximo provecho posible de esas explotaciones —otra idea que se insinuaba ya en todos los espíritus—, y campesinos desprovistos de todo patrimonio. Esta división modificó la vida de los campos. Surgieron nuevas categorías de trabajadores. Aunque jurídicamente libres —es decir, no esclavos—, los tributarios constituían en realidad mano de obra servil, pues se veían obligados a cumplir con las obligaciones forzosas.

A esta libertad teórica de disponer de su cuerpo y de su familia se añadía la de poder insertarse en el mercado de trabajo. A fin de que ello fuera posible había que correr el riesgo de romper los lazos con la comunidad arraigada en el terruño —o al menos, alejarse lo suficiente— para poder alquilar sus esfuerzos. Jornaleros, gañanes mexicanos o *yanacona* de los Andes podían, en rigor, ser biológicamente indios. De hecho ya eran otros, próximos a los mestizos, que buscaban su salvación no tanto en los nexos comunitarios sino en el éxito individual, así fuese relativo.

VIII. LA SEGREGACIÓN IMPOSIBLE

> ¿Cómo es posible que un edificio tan noble y tan famoso, a primera vista tan sólido, no sea más resistente que la tela de la araña?
>
> LUIS VIVES, *Aedes legum* (1509)

LA CORONA había creado dos "repúblicas" distintas desde el punto de vista jurídico; una de ellas, la de los españoles, era fundamentalmente urbana; la otra, la de los indios, estaba basada en los campos. Los desplazamientos, forzados o no, la división del trabajo, los intercambios comerciales, la circulación de mercancías, los nuevos cultivos, las manufacturas y las minas, en suma todo aquello en lo que se cimentaba la nueva sociedad, iba en contra de ese proyecto. El mestizaje biológico y la llegada de esclavos africanos socavaban físicamente el principio de la segregación espacial. El franciscano Mendieta se equivocó al sostener, en vísperas del siglo XVII, que la promiscuidad resultante era privativa de la Nueva España.[1] Ni siquiera en los Andes, pese a la barrera de las montañas que aislaban a las comunidades de la sierra durante la temporada de lluvias, era imposible separar a los indios de los españoles.

Para lograr la separación entre uno y otro grupo, hubiera sido necesario, desde el comienzo, controlar con mayor eficacia la inmigración de los europeos y de los africanos. En principio sólo se embarcaban quienes tenían un oficio, los comerciantes y sus factores —y ello por un tiempo limitado—, así como los hombres de guerra, destinados a las fronteras de los territorios no sometidos. No tenían derecho de permanencia los extranjeros que no eran súbditos de la Corona, los portugueses, los descendientes de judíos y de moros, los condenados por la Inquisición, los cautivos berberiscos o levantinos —con excepción de los negros de Guinea y de Mani Kongo— y los gitanos. Esto era minimizar el poder del dinero (con el cual se sobornaba a los inspectores), los nexos establecidos con españoles ya instalados en América o, simplemente, la inquietud de quien quería "ver mundo". ¿Cómo impedir el cruce del Atlántico a los "enemigos del trabajo" y a los espíritus rebeldes? Haciéndose pasar por comerciantes o marinos, gente de toda clase desembarcaba regularmente en la Tierra Firme.[2] En Perú, como en México, enjambres de intrusos, debidamente autorizados o clandestinos, codiciaban las riquezas de las comunidades indias.

[1] Mendieta (1945), t. III, p. 159.
[2] López de Velasco (1971), p. 19.

MONJES Y CURAS

Los contactos de los indios de los campos no se limitaban a los encomenderos, a los propietarios españoles o a sus mayordomos. Las comunidades religiosas, al edificar iglesias, conventos y capillas, mantenían una presencia europea constante y multiforme en las cabeceras. Ese puñado de célibes, franciscanos, dominicos, agustinos y mercedarios, no sólo se dedicaba a administrar la vida religiosa. Su modo de vida, así fuese austero, al igual que su alojamiento, era un atisbo de Occidente para las poblaciones de los alrededores: el uso de puertas y de ventanas, el empleo de cerraduras, las técnicas de arquitectura, así fuesen escuetas, los grandes frescos pintados en las paredes, la alimentación y el atuendo, enfrentaban a los indios, día tras día, con infinito número de estilos y de detalles materiales importados del otro mundo. La fabricación del pan o la creación de huertas para el cultivo de plantas y legumbres europeas ejercían efectos similares. Bajo la tutela de los religiosos los indios, copiaban, fabricaban, reparaban, plantaban, injertaban, escribían, cantaban, tocaban música, iniciándose sin descanso a gestos y técnicas que sus antepasados nunca habían dominado. Por su parte, los misioneros se esforzaban por adaptarse al país, a sus alimentos y bebidas, buscando a su alrededor sucedáneos de lo que habían dejado en la ciudad de México o en Sevilla.[3]

Sin embargo, las órdenes religiosas sólo representaban una parte del clero. En cierto número de parroquias indígenas, lejos de la mirada del obispo, los curas seculares eran amos absolutos. Vivían en el desahogo gracias a las primicias y a los diezmos, recibiendo, además de los dones de la naturaleza, gallinas, huevos, paja, heno, leña y cerdos, e innumerables servidores se ajetreaban sin descanso bajo su techo. La casa del sacerdote estaba abierta también a sus parientes, numerosos sobrinos que el rumor público decía que eran sus propios hijos, esclavos, sirvientes y, en los Andes, *yanacona*.

El comportamiento de esos curas a menudo estaba muy alejado de la castidad clerical. Muchos de ellos vivían en concubinato con indias, como aquel cura de Jirón, en el sur de la Audiencia de Quito, que fue denunciado por sus escandalizados vecinos, hartos de soportar las exigencias de su manceba.[4] La condena de la fornicación sólo era, las más de las veces, retórica hueca, como nos lo muestran decenas de procesos incoados a eclesiásticos por incitación a la sodomía y por solicitación. Así fue el proceso del

[3] Ricard (1933), Kobayashy (1974), Gómez Canedo (1977), Ulloa (1077), Rubial García (1989) y los cronistas Motolinia, Torquemada, Mendieta para los franciscanos, Grijalva y Baselenque para los agustinos, Burgoa y Dávila Padilla para los dominicos.

[4] AGI, Escribanía, vol. 909 C [1624]: "Estaba en mal trato y amancebamiento público con escándalo con el padre Joan, presbítero [. . .] en el dicho maltrato dando nota a los naturales, cobrando por su persona el camarico de los yndios, con publicidad y escándalo, viviendo en la casa del dicho Joan Sipión, con todos los gozos que tiene el doctrinero".

padre Hernando Espinar, de la ciudad de Loja, detenido por la Inquisición en el decenio de 1600. Acusado por su grey, reconoció que, bajo pretexto de confesar a las mujeres, las obligaba a describirle en detalle la configuración de sus órganos sexuales. Cuando ellas protestaban, el padre les respondía "que eran preguntas que se preguntaban".[5] Las leyes habían intentado limitar los poderes de esos curas doctrineros, prohibiéndoles disponer de mujeres de servicio y poner negocios con los indígenas. En Perú, so pretexto de enseñar a los jóvenes a leer y a escribir, los curas, tomándose "por incas", exigían, a cambio, regalos en especie. En muchos pueblos ni siquiera se daba esta instrucción, para mantener a los indios en la ignorancia de sus derechos.[6]

Amo de las almas, el cura también lo era de los cuerpos. La menor desviación era gravemente castigada: golpes, humillaciones como el corte del pelo, el látigo y, en ciertos casos, torturas como la que tuvo que sufrir Diego Caruas por haber negado un carnero al padre Juan Bautista Aluadán. "Porque no le dió carnero le puso en una aspa esponxa como de San Andrés: Le puso en cueros amarrado, comensole a quemar con candela de sebo, meter fuego en el culo y en güergüenza, ensendido muchas candelas y brealle. Y le abría el culo con las manos."[7] Se ejercían contra los indios otras formas de violencia más sutiles, como las que consistían en inmiscuirse en la redacción del testamento, en reclamar emolumentos, en imponer misas costosas y cargos diversos por la administración de los sacramentos.[8]

Fondistas y comerciantes

Poco a poco muchas familias españolas se adaptaban al país y a sus habitantes. Libres de los temores de los primeros tiempos, ávidas de las ganancias rápidas que la ciudad ya no les ofrecía, se instalaban en los pueblos grandes de México para abrir talleres y tabernas. Las congregaciones de población tuvieron un efecto similar, agrupando a los indios en torno de barriadas en que vivían españoles. Muchos regenteaban tabernas, reservadas en principio a los europeos pero que en realidad solían estar atestadas de indígenas; en Cholula, en México, 42 de 55 españoles vendían vino y pulque a los indígenas.[9] En las callejuelas y los terrenos baldíos los hijos de es-

[5] "Contra Hernando Espinar, clérigo", f. 284: "[le preguntó] si tomaba gusto cuando se cortaba los pelos de aquellas partes vergonzosas y que qué tan altos estaban los pelos de aquellas partes [. . .] Le preguntaba si su vasso natural era chico o grande y si el vello dél era rubio o de otro color [. . .] Enojándose la dicha doncella, la dixo que eran preguntas que se preguntaban".

[6] El testimonio de Poma de Ayala es uno de los más severos para con los curas, p. 558: "Que los mismos padres empide a que no sepa leer ni escriuir ni gusta que ayga maestro de escuela porque no sepan pleytos y hordenansas [. . .] Sólo quiere biuir como Ynga".

[7] Poma de Ayala (1980), p. 566.

[8] Loayza (1889), pp. 564-566; Poma de Ayala (1980), p. 541.

[9] AGI, México, vol., 24, exp. 19A [1597].

pañoles jugaban con los pequeños indígenas, contagiándoles su carácter turbulento. A finales del siglo XVI los monjes que se jactaban de conocer bien a los naturales y, en especial, a los niños cuya instrucción tenían a su cargo, empezaron a deplorar "La mudanza que hay en la crianza de los niños y mochachuelos hijos de los indios."[10] Como buenos pedagogos, no se perdían nada de esta evolución.

La piedad muy relativa de los padres de los niños españoles sorprendía y a veces incluso escandalizaba a los indios, que hasta entonces sólo habían tratado con hombres de iglesia que, en el peor de los casos —concubinato o alcoholismo— trataban de guardar las apariencias. La ligera vestimenta de las damas españolas, la irreverencia y la desenvoltura de los maridos, complicaban la tarea de los curas escrupulosos. Los españoles ordenaban instalar estrados en las iglesias de los pueblos para quedar separados de los fieles indígenas, quienes se quejaban de no poder ver ya los oficios.[11] Ante la mirada de los indios, los hombres "están parlando y tratando ellos sus negocios y contratos y ellas sus chismerías burlerías [. . .] las que pueden tomar primero lugar se sientan arrimadas a las paredes para volverse unas con otras y mirarse como se miran y notan el afeite, tocado y atavío que traen".[12]

Algunos españoles se inmiscuían en la vida de la comunidad hasta el punto de disponer matrimonios a espaldas del cura y contra su autoridad. Lazos de negocios y de compadrazgo con los principales quebrantaban el monopolio que los monjes y los curas habían querido reservarse por toda la eternidad. Por ejemplo, era inapreciable lograr ganarse como amigo a un pintor indígena, "persona hábil en su arte y digna de confianza", que haría el mapa del pueblo y de las propiedades españolas de los alrededores.[13] Las intimidades culpables no escapaban al ojo experto de la comunidad. En México, las indias que se mostraban demasiado comprensivas con los españoles eran acusadas de que "ancí se pierde y se hazen muy grandes putas y paren mestisos. Y ancí se despuebla los pueblos y se acaban los yndios y se multiplican mestisos." Esta opinión era compartida por los indios de Perú, como Guamán Poma de Ayala, quien añadía que la lascivia de las mujeres tenía por consecuencia la proliferación de los mestizos en detrimento de los naturales.[14]

La mayor parte de esos españoles estaban acompañados de esclavos, sirvientes o mayordomos. En Cajamarca, en Perú, un siglo después de la ejecución de Atahualpa, los negros representaban la sexta parte de la población. En Huamanga, en Huánuco y en Yucay, eran ellos quienes cuidaban los jardines de sus amos.[15] Por último, a los negros se sumaban euro-

[10] Mendieta (1945), t. III, p. 162.
[11] AGN, Indios, vol. V, exp. 205.
[12] Mendieta (1945), t. III, p. 163.
[13] AGN, Tierras, vol. 2782, exp. 19.
[14] Mic. INAH Oaxaca 3; Poma de Ayala (1980), p. 871.
[15] Bowser (1977), p. 135.

peos originarios de los dominios italianos o nórdicos de Felipe II. Con la inmigración de flamencos y de alemanes —se han encontrado algunos en las cercanías de Teotihuacan—, y luego con la unión de las coronas de España y de Portugal, la cuestión de los extranjeros atrajo la atención de las autoridades. A finales del siglo XVI el virrey de México, Luis de Velasco, llegó a mencionar el caso de ingleses casados con indias. Esto fue demasiado para los caciques indios de Tlaxcala, quienes exigieron la expulsión de todos esos indeseables.[16]

ARRIEROS Y CARGADORES

Después de la Conquista muchos españoles se hicieron cargo del comercio a larga distancia entre las diversas regiones de México, recurriendo a los cargadores indígenas, los "tamemes", y luego, debido a las prohibiciones emitidas por la Corona, utilizaron recuas de mulas similares a las de España sin renunciar, empero, a los cargadores humanos. Durante todo el siglo XVI coexistieron la costumbre prehispánica y el transporte a la europea, asegurando la transición de un sistema a otro. Los trajinantes de América no tenían el mismo aspecto que los que recorrían las sendas de *Don Quijote*. Cuando se abrieron caminos, las grandes carretas cubiertas se sumaron a las recuas de mulas y a los tamemes. Los arrieros se detenían en las ventas cuando éstas existían y, más a menudo, en casas de indios habituados a recibirlos.[17] Lo mismo hacían los comerciantes itinerantes. Éstos, con frecuencia mestizos, hablaban la lengua india y llevaban a los pueblos los productos nuevos, despertando deseos hasta entonces desconocidos; el vino de España, los tejidos europeos, los grabados, los hierros labrados entraban, a través de ellos, en los hogares de los caciques y de los principales que tenían una posición desahogada.

Sin embargo, comerciantes indios continuaban recorriendo la Nueva España, llegando a pueblos, minas y mercados. Eran, en cierto modo, los herederos de los *pochteca* de la época prehispánica que dirigían sus caravanas de cargadores hacia comarcas lejanas.[18] Pero eran menos ricos que sus predecesores; las mercancías codiciadas, como el algodón o el cacao, despertaban la competencia de los comerciantes europeos y mestizos, mientras que las plumas, los jades, los alucinógenos y los ídolos, por efecto de la moda, de la hispanización y de la cristianización, atraían cada vez menos a la clientela próspera. Si algunos indios aún eran lo bastante ricos y poderosos para monopolizar en ciertos lugares el comercio de productos agrícolas,[19] los circuitos mayores quedaban, en adelante, en manos de los invasores.

[16] Zavala (1987), t. III, pp. 469-471.
[17] Hassig (1985), p. 174.
[18] Bernand y Gruzinski (1991), pp. 39-47.
[19] AGI, México, vol. 22, exp. 81 bis [1592].

El comercio colonial no se limitaba a inundar las campiñas indias con mercancías exóticas; ofrecía mercados inéditos a los indios que hubiesen roto con la comunidad. Al lado de los tamemes, que operaban en un radio de acción limitado, otros indios se alquilaban como arrieros a los españoles. Algunos poseían recuas de mulas. Por lo general se necesitaba un arriero por cada cuatro o cinco bestias, con las que había que tener el mayor cuidado. Los indígenas que se lanzaban por los caminos abandonaban a veces mujer e hijos para casarse discretamente en una tierra lejana. Evidentemente esta movilidad inquietaba a la Iglesia, que se quejó de ello en el concilio de 1555. Un indio de Coatzacoalcos, en la costa tropical del Golfo de México, encontraba empleo sin dificultad al lado de un arriero de Cholula, poblado indio de la meseta;[20] los arrieros recorrían así centenares de kilómetros, cambiando de ambiente climático y humano y, sobre todo, difundiendo creencias y hábitos llegados de otras partes. La vida del trajinante tenía sus limitaciones pero también sus encantos, fogosamente denunciados por los predicadores, "porque viven como en la ley de Mahoma, en libertad, borrachos y amancebados, sin saber cosa alguna de doctrina cristiana, más que los mesmos moros".[21]

Al igual que en México, la rueda era desconocida en Perú. En cambio, una red de caminos, de puentes, de peajes y de albergues —*tambos*— cubría el territorio de los incas. Las tropas, los pueblos desplazados por los soberanos, así como las recuas de llamas, que servían para trajinar, surcaban las sierras siguiendo esas sendas. Después de la Conquista, y a pesar de las guerras devastadoras y el abandono de los caminos, los cargadores indios, *yanacona* o *mitayos*, se lanzaron por esas vías. Éstas seguían la línea de las crestas. A las mulas les costaba avanzar por esas alturas, y se prefería a las llamas. Sin embargo, poco a poco fue asentándose la costumbre de cruzar los valles. El resultado de los cambios introducidos por los vehículos y animales europeos fue, paradójicamente, el alargamiento de las distancias. Las caravanas, en vez de seguir un camino recto a través de los páramos, tenían que avenzar por las orillas de los ríos. Pero gracias a estos trayectos, comunidades aisladas se abrieron al mundo exterior. No por ello desaparecieron las antiguas redes que unían las comunidades de la sierra a las de las tierras bajas; en las zonas marginales del virreinato, como la provincia de Sigchos, mercaderes indígenas continuaban procurándose oro, pimienta, y algodón, que trocaban por sal. La tarea que antes efectuaran por cuenta de un señor les servía, en adelante, para pagar el tributo debido a la Corona española.[22]

[20] Zavala (1989), t. IV, p. 344.
[21] Mendieta (1945), t. III, p. 169.
[22] *Relación de las provincias de Esmeraldas* (1965), pp. 87-91.

La irrupción de los mestizos

Otros intrusos menos recomendables inquietaban tanto a los indios como a la Corona, pues alteraban el orden establecido. Eran todos aquellos cuya condición era incompatible con la división ideal de la sociedad en dos repúblicas distintas, mestizos en sentido lato, que los indios y los españoles consideraban como seres ambiguos y desconcertantes. En la remota Montilla Garcilaso de la Vega podía declararse orgullosamente mestizo; en cambio, en el Nuevo Mundo la cosa era más difícil, sobre todo para la gente humilde que no podía atribuirse un antepasado glorioso.[23] Al condenar el mestizaje los indios, sin saberlo, compartían las opiniones de los labradores de Castilla. ¿No hablaba la bella Dorotea de *Don Quijote* de sus padres como de "gente llana, sin mezcla de alguna raza mal sonante"?[24]

Unos veinte años después de la Conquista los hijos de españoles y de indias, o de indias y negros, pasaron a engrosar las filas de los parias de los virreinatos. Formaban una población vulnerable, en continuo crecimiento, y de un destino tanto más incierto cuanto que sufrían, en su mayor parte, la tara del nacimiento ilegítimo.[25] Los azares del concubinato, las fallas y las lagunas del control judicial favorecían la movilidad de una masa carente de recursos, que no por ello dejaba de considerar que el trabajo manual debía correr por cuenta de los indios. En el México mestizo desde el decenio de 1540 mulatos emancipados y "pequeños blancos" se esforzaron por hacer realidad este ideal de vida introduciéndose en el seno del mundo indígena: "Todos se hazen amigos de los caciques con dádivas y otras cosas que les dan, especialmente con vino; y que con esto los dichos españoles, mestizos y mulatos que ay en las dichas tierras han hecho y hazen muchos agravios y estorsiones y malos tratamientos a los naturales della".[26] Cargadores, pequeños comerciantes, transportistas e intérpretes, la primera generación de sangre mestiza mexicana había llegado a la edad adulta en el seno de una sociedad de la que no tenía mucho que esperar, ni tierras, ni encomienda ni prebendas. En Perú se había producido, en el decenio de 1560, un fenómeno idéntico, que desembocó en la conjura general de los mestizos.[27]

Las autoridades no ejercían casi ningún control sobre esas poblaciones. ¿Cómo contar los grupos dispersos por todo el país y separar a los buenos mestizos, allegados a los europeos, de los otros? ¿Cómo captar una situación que evolucionaba sin cesar, año tras año? Sólo quedaba la retórica de la denuncia y de la represión. Ante un estado de cosas que se volvía ingo-

[23] Mörner (1971), p. 62. El odio de Guamán Poma de Ayala por los mestizos ya se mencionó en el capítulo III.
[24] Cervantes, *Don Quijote*, I, cap. 28. Sancho Panza sostiene la misma opinión.
[25] Sarabia Viejo (1986), t. I, p. 287; Konetzke (1953), I, pp. 256, pp. 617-618.
[26] Martín (1954), p. 107.
[27] *Ibidem*, p. 102.

bernable, la Corona y los virreinatos no dejaban de acusar, y los mestizos y mulatos de maltratar a los indios, de explotarlos y de enseñarles "sus viciosas y depravadas costumbres así como errores y ociosidad".[28] Las "viciosas costumbres" designaban una marcada inclinación al robo y el juego de azar. Pero también englobaban el desarraigo, la inestabilidad y la insumisión de esos seres que su nacimiento colocaba tanto fuera de la república de los españoles como de la de los indios. La formación de los mulatos era un constante desafío al ideal de la familia cristiana; "Los mulatos que son hijos de negros, críanse siempre con las madres y de ellas, ni de los padres no pueden tomar muy buenas costumbres y como personas libres hacen de sí lo que quieren."[29]

Por su parte, los principales indígenas, que jamás permanecían pasivos, se apresuraban a vilipendiar "tanta chusma de gente perdida y baldía de españoles, mestizos, mulatos y negros horros".[30] Las autoridades tenían otras ideas. Los mulatos poseían una habilidad manual y una fuerza poco comunes, mientras que los mestizos "cada día se van acrecentando más de todas partes; los cuales todos salen la mayor parte bien dispuestos, ágiles y de buenas fuerzas e industria y maña para cualquier cosa".[31] El estado de ruina de las poblaciones indígenas, situación a fin de cuentas tranquilizadora, aun cuando nadie se atreviese a manifestarlo, contrastaba con el dinamismo y la fecundidad de esos grupos nuevos y alarmaba tanto a los españoles como a los indios.

Tanto en Nueva España como en Perú, a partir de 1560, se propusieron remedios tan radicales como utópicos: expulsarlos del virreinato, establecerlos en pueblos donde se les pondría a trabajar[32] —la obsesión eterna del trabajo forzado— o bien mandarlos a las minas con objeto de compensar el déficit de mano de obra que tan dramáticamente acentuaban la emancipación de los esclavos indígenas y el hundimiento de la población india.[33] Por la misma época se consideraron otras soluciones, más humanitarias; la escuela debía integrar a aquellos a quienes el nacimiento había desfavorecido. Las instituciones encargadas de encuadrarlos —para los varones, en la ciudad de México, el Colegio de San Juan de Letrán, para las niñas el Colegio de la Caridad— concretaban ciertas veleidades de asimilación que, por lo demás, concernían indistintamente a hijos de españoles pobres, a huérfanos de origen europeo y a mestizos.[34] La violencia o la ambivalencia de esas reacciones se explica tanto más cuanto que las categorías sociales y las marcadas distinciones en que se apoyaba la sociedad colonial iban quedando una tras otra en entredicho.

[28] Solórzano y Pereyra (1976), t. I, p. 221.
[29] En Aguirre Beltrán (1972), p. 183.
[30] Mendieta (1945), t. III, p. 185.
[31] López de Velasco (1971), p. 22.
[32] Martín (1954), p. 111.
[33] Sarabia Viejo (1986-1989), I, p. 286.
[34] *Ibidem*, p. 199.

La categoría misma de "español" no era fácil de definir, aun si los criollos, es decir, los nacidos en tierra americana, pertenecían a una misma "república" que los originarios de España. Diferencias importantes separaban a ambos grupos. La Corona desconfiaba de los criollos, sopesando la importancia de las solidaridades locales en la vida política y económica de los virreinatos del Nuevo Mundo. Pensábase que con el contacto prolongado de esos países lejanos los seres humanos perdían sus cualidades hispánicas y que su propia naturaleza se modificaba. Se volvían distintos de los metropolitanos, a la vez más robustos y de piel más oscura. Y de allí no había más que un paso a pensar que "aunque los españoles no se hubiesen mezclado con los naturales, volverían a ser como son ellos". ¿Sería la correspondencia entre el cuerpo y el alma que volvía a los criollos levantiscos como los mestizos, o bien se debían imputar esos rasgos de carácter a la rusticidad de las costumbres americanas?[35] Por lo demás, se podían defender opiniones contrarias invocando otros argumentos. Los que acababan de llegar de España tenían un habla ruda que contrastaba con la delicadeza del habla de los criollos, los cuales se burlaban de los primeros llamándoles gachupines o chapetones.[36]

Criollos eran también los negros hispanizados entre quienes, por lo demás, el mismo término figuraba como patronímico.[37] Según una opinión compartida por indios y españoles, los africanos que hablaban mal el idioma, y a los que se llamaba "bozales", eran más dóciles y de un natural más virtuoso. En cambio los criollos, es decir, los que habían nacido en un hogar portugués o español, ya fuese en São Tomé, en Sevilla o en Lima, tenían fama de holgazanes. Era temible su habilidad para aprovecharse de las situaciones, su falta de honradez y su conocimiento del medio colonial. Según Poma de Ayala los bozales eran madera "de santos", mientras que los negros hispanizados encarnaban todos los vicios.[38] Su calidad misma de ladinos, que les daba el dominio de la lengua castellana, provocaba inquietudes. Ese término, corrupción de "latino", se aplicaba en España a los moriscos y a los extranjeros que dominaban a la perfección la lengua del país, pero también significaba, por una derivación fácilmente explicable, "sagaz", y casi "bribón".

Si para los españoles y los negros de las Indias las categorías se desdoblaban, y cada grupo perdía los contornos nítidos que había adquirido al principio, la confusión era aún más grande entre los mestizos, cuyo estatus social era ambiguo. ¿Cuáles eran las obligaciones de los grupos interme-

[35] López de Velasco (1971), pp. 19-20.

[36] Cárdenas (1988), pp. 208-209; Cobo (1964), t. I, p. 259. El término "gachupín" se empleaba en México, mientras que "chapetón" era denominación corriente en toda la Tierra Firme.

[37] Lockhart (1968), p. 175. Bowser (1977) cita varias veces a negros que llevaban el patronímico de Criollo.

[38] Poma de Ayala (1980), p. 664: "Del bozal salen santos [. . .] los negros y negras criollos son bachilleres y rreboltosos, mentirosos, ladrones y rrobadores y salteadores, jugadores, borrachos, tauaqueros, tranposos, de mal bevir [. . .] Mientras mas castigo, mas uellaco, y no ay rremedio".

dios, que no se podían asignar a ninguna "nación" precisa? ¿Habría que eximir a los libertos y a los mulatos del trabajo obligatorio, o bien había que aliviar a las comunidades indias, abrumadas por las tareas y debilitadas por las epidemias, y extender, por consiguiente, la imposición a esas categorías nuevas? Muchos eran de esta opinión, so pretexto de combatir la pereza y los vicios de estos grupos; el ocio quedaba reservado a los poderosos.

Por lo demás, era una pereza muy relativa, pues la mayoría de esos negros y de esos mulatos se ocupaban de muchas tareas y oficios, tanto en las ciudades como en los campos. Dado que muchos de ellos se dedicaban al comercio en pequeño o ejercían oficios artesanales, una ordenanza de 1574, aludiendo a su "riqueza", propuso fijarles gravámenes. Los argumentos planteados eran de la mejor casuística; esos negros no sólo tenían la oportunidad de "vivir en nuestras tierras y ser mantenidos en ellas en paz y justicia, y haber pasado por esclavos y ser al presente libres en ellas", sino que, además, "tenían costumbre de pagar a sus reyes y señores tributos" y, por lo tanto, podían contribuir a su vez. Como se temía la movilidad de esta población, difícil de censar y de controlar, una nueva ordenanza promulgada en 1577 les ordenó residir cerca de amos conocidos, para que se pudiese recabar fácilmente el tributo.[39]

En principio los mestizos seguían exentos del tributo. El mestizaje, reprobado por algunos, se volvía para otros un pretexto para huir de las tareas obligatorias. Pero el hecho de provenir de una pareja mixta no siempre era condición suficiente para ser considerado mestizo. Resulta significativo el ejemplo de los hermanos Carrillo, nacidos de madre mestiza y padre indio de la provincia de Charcas, en Perú. Ambos solicitaron la protección de la Audiencia para quedar exentos de la *mita* de Potosí, invocando la condición de su madre, pero su demanda fue rechazada pues el juez estimó que eran indios. ¿Acaso no se consideraban tales, llevaban largos los cabellos y vestimentas indígenas? Ceder a sus exigencias habría sido introducir un precedente; si se eximía del trabajo obligatorio a todos los que estuvieran en su caso, los pueblos se despoblarían en poco tiempo. Más fácilmente evitaban la *mita* los que eran hijos de español, pero aunque podían escapar del trabajo en las minas, no se libraban de pagar una contribución personal.[40]

A falta de medios de acción o, más sencillamente, porque los interesados estaban relacionados con los principales indios, la exclusión de los mestizos instalados en los pueblos era irrealizable. Además, la ley prevenía dos excepciones que saboteaban su aplicación: los hijos de mestizo —o de mu-

[39] Konetzke (1953), t. I, p. 482. "Por vivir en nuestras tierras y ser mantenidos en ellas en paz y justicia y haber pasado por esclavos y ser al presente libres en ellas, y también porque asimismo en sus naturalezas tenían costumbre de pagar a sus reyes y señores tributos y en mucha cantidad, con justo y derecho título se les puede pedir nos le paguen." *Ibidem*, pp. 502-503.

[40] Saignes (1987), p. 445.

lato— y de madre india, los *zambaigos*, estaban libres de la prohibición de residencia, "porque parece cosa dura separarlos de sus padres".[41] La preocupación humanitaria ocultaba otras razones más prosaicas: la Corona temía más que nada en el mundo la proliferación de un pueblo sin arraigo, sin hogar y sin trabajo fijo. En la segunda mitad del siglo XVI los poblados indígenas del centro de México recibían, pues, a mestizos en vías de indianización; los niños hablaban la lengua de su madre, comían y vestían como los naturales que los rodeaban y, como ellos, pagaban el tributo y heredaban los bienes de sus padres. En principio, la asimilación de los unos y la expulsión sistemática de los otros debían bastar para devolver la paz a las comunidades indígenas. En realidad, allí se incrustaban los mestizos, los negros y los mulatos que no encontraban lugar en la ciudad.

El ostracismo que los españoles hacían sufrir a esos grupos se tornaba contra los indígenas. Mejor hispanizados, los descendientes de esclavos africanos aprovechaban la credibilidad de los indios para explotarlos y robarlos.[42] Rechazados del mundo español, mal aceptados por el mundo indígena, los mestizos podían convertirse en feroces adversarios de los naturales, hasta tal punto que Felipe II les prohibió ocupar funciones de "protectores de indios", "porque en lugar de defendellos y aprovechallos, les dañan y perjudican".[43] Las autoridades combatían en vano a quienes se declaraban abogados de los indios y los empujaban a interminables procesos, para enriquecerse a su costa. Sabiéndose indispensables, esos mestizos lograron explotar su situación de intermediarios y de gestores, acaparando cargos de intérprete, como aquel Agustín Francisco de Arista que en Yanhuitlán, provincia de Oaxaca, ejerció durante los últimos años del siglo XVI, o ese Juan Gil que afirmaba dominar el zapoteca y el náhuatl.[44] En cambio algunos otros, menos numerosos pero más fieles a sus orígenes indios, intentaron defender los derechos de los naturales.

Sin embargo, hubo casos en que los naturales aceptaron, al menos en la primera etapa, la presencia de africanos. En la región de Cuzco el puente que cruzaba el Apurímac y unía el camino entre Cuzco, Huamanga y Lima, databa de la época inca y no lo habían adaptado a los caballos y a los carruajes de la sociedad colonial. Así pues, hubo que construir uno nuevo, de piedra, pero el protector general de los indios sugirió remplazar a los mitayos por esclavos negros, quienes serían comprados por las comunidades. El virrey estuvo de acuerdo y en 1595 68 esclavos negros llegaron a la región para ponerse a trabajar, y fueron seguidos por más de un centenar. A último momento las comunidades se negaron a adquirir a los esclavos. El puente se reconstruyó, pero de madera, y los negros fueron vendidos en pública subasta, en Lima, para compensar los gastos.[45]

[41] Recopilación (1774), t. II, ley XXI, libro VI, título III, f. 200; Martín (1954), p. 113, n. 69.
[42] AGI, Quito, vol. 61, "Relación. . . del licenciado Mañozca".
[43] Norman (1954), p. 103.
[44] Mic. INAH, Teposcolula, vol. I; AGN, Indios, vol. 3, exp. 463.
[45] Bowser (1977), pp. 159-161.

ANDANZAS Y VAGABUNDEOS

La inestabilidad, la movilidad y el desarraigo iniciales que caracterizaron a la joven sociedad colonial se trasformaron en vagabundeo entre todos aquellos que no conseguían algún tipo de acceso al poder y a la riqueza. Tal fue el caso de los españoles sin apoyo y sin fortuna a quienes la suerte daba la espalda; y asimismo fue el destino de aquellos y de aquellas que añadían a la miseria el defecto de no ser ni europeos ni indios. Ese fenómeno, cuya amplitud fue considerable en el Nuevo Mundo, también existía en Europa, donde las trasformaciones de los campos y las repercusiones de las guerras religiosas arrojaban vagabundos y errantes a los caminos. Mendigos, miserables y tullidos se unían en España al universo turbio de la picardía. Los asaltos no eran más que una de las facetas de esta sociedad de miserables que había que domar, fuese mediante el trabajo o el encierro.[46] Del *Lazarillo de Tormes* al *Guzmán de Alfarache*, la novela picaresca no dejó de enfocar sus luces alegres y crudas en esos personajes errantes, tan listos como hábiles y con orígenes tan dudosos[47] como los que se atribuían a los mestizos y a los mulatos de las Indias. El héroe del *Buscón* de Francisco de Quevedo, al término de sus tribulaciones peninsulares, ¿no se dispone acaso a cruzar el Atlántico? "Determiné [. . .] de pasarme a las Indias [. . .] por ver si mudando mundo y tierras, mejoraría mi suerte."[48] Pero llegado a América su suerte no hizo más que empeorar: "nunca mejora de estado quien muda solamente de lugar". Al menos ésa es la moraleja que plantea Quevedo, sin duda por el desorden multiforme que reinaba en las Indias.

Pero si los vagabundos de España inspiraban a los escritores relatos en los que la risa triunfaba sobre la negrura de los caracteres, en las Indias Occidentales, en cambio, esos grupos sólo provocaban escándalo e inquietud. A finales del siglo XVI esa situación era concebida como una maldición y un peligro social por los eclesiásticos que estigmatizaban "la gran confusión y la behetría", recurriendo al término singularmente fuerte de "behetría". Por su parte, los representantes de la Corona temían ver "que vienen a estar algunas partes en peligro de desasosiego y rebelión".[49] Parecía estar en juego la laboriosa implantación del modelo colonial. La ponía en peligro el vagabundeo incontrolado de los mestizos y de los mulatos, "apartados y desviados", es decir, que vivían al margen y alejados del recto camino.[50] Lo que en la Península Ibérica no era más que una cuestión social, en la Nueva España cobraba las proporciones de una subversión potencial, tanto más aterradora cuanto que el escaso número de españoles, la masa

[46] Braudel (1985), t. II, pp. 75-84. Véase asimismo el capítulo III.

[47] El *Buscón* de Francisco de Quevedo es hijo de una conversa. Quevedo (1983), p. 9. (Francisco de Quevedo [1983], *Historia de la vida del Buscón*, México, UNAM, p. 9.)

[48] *Ibidem*, p. 173.

[49] Aguirre Beltrán (1972), p. 187, y Mendieta (1945), t. III, p. 170.

[50] Martín (1954), p. 107.

todavía aplastante de los indios y el peligro negro hacían que la situación fuese imprevisible y apenas controlable.

Ahora bien, el vagabundeo, así estuviera circunscrito, también era la expresión agresiva y ya no tolerada de nuevos modos de vida. Ese "vivir libre y licenciosamente" que reprobaba Felipe II, esa insoportable "libertad" que estigmatizaba la Iglesia, concretaba una aspiración muy apropiada para seducir, a distancia, a los héroes de Quevedo que deseaban pasar a América o, en ella, a los indios cansados del orden colonial. Siguiendo el ejemplo de los intrusos que los invadían, los indígenas "tienen licencia para vivir en la ley que quisieren"; los hombres, entonces, "se hacen haraganes" y las indias se ponen a frecuentar las tabernas y a holgazanear. "¿Quién nunca imaginara que no solos los indios sino también las indias mujeres habían de jugar a los naipes y saber tañer guitarras?"[51] Ni un pueblo se salvaba: medio siglo después de la Conquista, Yanhuitlán, en la lejana provincia de Oaxaca, en la Nueva España, resonaba ya con los escándalos provocados por la mulata Catalina de Benavides en compañía de una indias mixtecas, enardecidas por la bebida. Razón de más para preocupar a los ancianos del pueblo y a los dominicos del convento.[52]

Entre esos vagabundos se deslizaban indios que se sustraían al trabajo obligatorio, huyendo hacia zonas marginales; decisión de graves consecuencias, pues en muchos casos tenían que superar los prejuicios ancestrales. Unos aimara, de la etnia lupaca, abandonaron las orillas del Lago Titicaca para irse al alto Beni, en la selva amazónica, donde se establecieron entre los autóctonos, "sin mezclarse con ellos, en aldeas separadas". Campesinos de la sierra peruana encontraron refugio entre los temidos chiriguanos.[53] En otros casos, como en Pimampiro, al norte de Quito, una periferia próspera atraía a los vagabundos. Los indios de esas estribaciones de la cordillera vivían relativamente libres de las restricciones coloniales, sin rechazar sus ventajas. El comercio de la coca era una actividad tan lucrativa que les permitía procurarse caballos, cerdos, ovejas, oro, telas y carne de cerdo, que les encantaba. Gracias a esa planta ya no necesitaban trabajar, y empleaban indios de la sierra para todas sus necesidades. La riqueza de las comunidades de Pimampiro atraía forasteros, es decir indígenas originarios de los valles de Pasto, Otavalo, Latacunga y Sigchos, que preferían el cuidado de la coca a la severa disciplina de las fábricas. Se les daban parcelas en usufructo "y vivían como naturales".[54] Por lo demás, la

[51] Mendieta (1945), t. III, p. 161.

[52] Mic. INAH, Teposcolula, vol. I.

[53] Lizárraga (1968), cap. 85, p. 68: "Hallábanse en estos pueblos (julio) 20 000 indios tributarios; ahora no sé si hay tantos porque se han marchado muchos (fama es más de 6 000) a una provincia de infieles y de guerra, de los Chunchos, dejando sus mujeres, hijos, casas y haciendas"; Saignes (1987), p. 442.

[54] *Relación [. . .] de Pimampiro* (1965), p. 249: "Son estos indios de muy poco trabaxo por causa del rescate de la coca, porque están enseñados que los indios extranjeros que les vienen a comprar la coca les labren las dichas chacaras de coca para tenerlos gratos, porque no vendan la dicha coca a otros indios", p. 251.

institución de los *yanacona* favorecía el vagabundeo, ya que esos indios podían desplazarse a su gusto sin rendirle cuentas a un cacique. Por otro lado, se les reprochaban los mismos "vicios" que a sus compañeros mestizos y mulatos.[55]

En esas peregrinaciones se encontraban también charlatanes y aventureros. Tal fue el caso de Diego Ramírez, un mestizo arpista, hijo de un eclesiástico y de una india aimara, quien en 1619 se introdujo en las tierras bajas de Sonqo, en la actual Bolivia. Recibido con los brazos abiertos por los indios de la selva, los chuncho, sostuvo que su padre era nada menos que Melchor Carlos Inca, y se proclamó su heredero legítimo. La impostura acabó por ser denunciada por su antiguo cómplice, el franciscano Gregorio de Bolívar.[56]

No pocos gitanos —gente de por sí itinerante— habían atravesado asimismo el Atlántico, huyendo de la represión que caía sobre ellos en los países mediterráneos y buscando fortuna bajo nuevos cielos. ¿Habían llegado a Perú por la costa o por la cordillera? Nadie lo sabía con precisión. Instalados al lado de las poblaciones de la sierra, de campesinos crédulos y embrutecidos por una vida de cargas y de trabajo, los "egipcios", con sus mil trucos, les hacían olvidar el hastío y el desorden. El virrey de Perú, Martín Enríquez, preocupado, avisó a la Corona, la cual dio la orden de repatriar a España a todos esos nómadas, fácilmente identificables por su vestimenta. Pero en vano se les buscó por la sierra. Protegidos por el relieve y por las distancias, muchos esquivaron a sus perseguidores y siguieron vagando por aquellas comarcas sin límites donde asaltaban, cazaban sin permiso, bailaban y prestaban pequeños servicios.[57]

Los sueños de riqueza eran un señuelo poderoso para partir en busca de la dicha terrestre en su forma más concreta: el oro. En toda la región de los Andes muchos estaban persuadidos de que los últimos incas habían enterrado sus riquezas para librarlas de la rapacidad de los conquistadores. Ese mito de los tesoros enterrados era la réplica americana del que excitaba la imaginación de los hombres de la península, hidalgos arruinados o campesinos miserables, quienes creían que los moriscos habían ocultado bienes incalculables en las grutas de Las Alpujarras.[58] Carlos Inca, hijo de Paullu, afirmaba conocer el lugar de uno de esos escondrijos. Su prima Cusi Huarcay solicitó en 1586 la autorización del virrey para retornar a Vilcabamba con su primo, Jorge Hernández Mesa, para buscar un tesoro. Pocos años después, en 1614, el mestizo Juan Serra, descendiente de Mancio, afirmó haber descubierto en Písac la existencia de 200 vasos de

[55] Santillán (1968), p. 132.
[56] Gil (1989), t. III, pp. 335-337.
[57] Konetzke (1953), t. I, p. 532.
[58] Pérez de Hita (1876), p. 593. Sobre el reino de Nápoles, Jean-Michel Sallmann (1986), *Chercheurs de trésors et jeteuses de sorts. La quête du surnaturel à Naples au XVI siècle*, Aubier, París.

oro y de otros 150 de plata.[59] Todos esos vagabundeos individuales revelan una esperanza loca de enriquecerse en una sociedad en que los ascensos en la escala social eran inaccesibles a quienes nunca habían pertenecido a las elites, o habían dejado ya de pertenecer a ellas.

Esas quimeras eran compartidas por personajes más modestos, que iban a la sierra en compañía de uno o dos indios en busca de oro, provistos de unas varillas que oscilaban en presencia del metal subterráneo. Diego de la Rosa, bordador de Pasto, fue uno de ellos. Se le vio en numerosos "pueblos de indios" del norte de Quito, provisto de libros de conjuros y de anillos mágicos. Las mujeres le confiaron el secreto de las plantas y una de ellas lo tentó con el espejismo de unos tesoros fabulosos, enterrados en la cumbre de un monte, junto con el corazón del inca Huayna Cápac. Diego de la Rosa partió al amanecer, en compañía de un negro, Melchior Moreno. En las alturas las varillas empezaron a vibrar y una voz resonó en la montaña, haciendo huir despavoridos a los dos hombres, que después fueron atrapados por la Inquisición.[60]

El purgatorio de los obrajes mexicanos

En Nueva España, a partir de la segunda mitad del siglo XVI, en los pueblos y las ciudades se multiplicaron los talleres que acogían una mano de obra mayoritariamente indígena. El Valle de Puebla-Tlaxcala, el Valle de México y luego el Bajío se distinguieron por el número de esas empresas.[61] Los obrajes producían pan, sombreros, tintes, ruecas para hilar la seda, telares para enaguas y paños, sayales y otras telas burdas. Una gran parte de la producción industrial de Nueva España salía de estos talleres.

Los obrajes no tenían buena reputación. Los españoles preocupados por los indios, y quienes en la metrópoli veían con malos ojos el impulso de la joven industria mexicana, denunciaban los abusos que allí se cometían. El paternalismo de unos, encabezados por los jesuitas, se unía a los evidentes intereses de otros.[62] Sin embargo, testimonios personales han descrito "desde adentro" la condición de esos obreros. Son excepcionales los relatos unánimes de unos prisioneros ingleses. Unos de ellos compararon el taller a la "correccional de Bridowel, en Londres", los otros vieron allí "un infierno en pequeño".[63] Ello no impidió al cronista mestizo Diego Muñoz Camargo y hasta a unos indios ricos hallarse a la cabeza de esas empresas.

[59] Temple (1948a), p. 171; Gil (1989), t. III, p. 116.

[60] "Relación de causa de Diego de la Rosa", ff. 134-135: "En el cerro estaban las tripas de guainacaba enterrados con mucho thesoro".

[61] Salvucci (1987), pp. 135-143; Viqueira y Urquiola (1990), pp. 131-148; Altman y Lockhart (1976), pp. 110, 129, 130, 141, 142, 144.

[62] Un fenómeno análogo ocurre hoy entre los productores de Estados Unidos que temen la competencia de las fábricas de México y denuncian las condiciones de trabajo de la mano de obra mexicana.

[63] *Viajeros ingleses. . .* (1963), p. 117; AGI, México, vol. 294, "Carta del franciscano Juan Macora" [México, 6 de mayo de 1604].

A mediados del siglo XVI los obrajes explotaban una mano de obra compuesta por asalariados y por reos de derecho común. Los funcionarios españoles tenían la costumbre de encerrar en esos talleres a los indios condenados por diversos pecadillos. Veíanse allí, pues, trabajadores de condición y de origen diversos, colocados todos bajo la autoridad del patrón o de sus contramaestres, mayordomos y jornaleros, españoles, negros y mulatos. Esos intermediarios multiplicaban los abusos. En cuanto a los obreros, como eran "gente extravagante"[64] desaparecían con una facilidad desconcertante en caso de una infracción debidamente comprobada. En principio, a diferencia de los trabajadores libres, los presidiarios no podían salir del taller. De hecho, la mayor parte de esos establecimientos estaban herméticamente cerrados. Los capataces vigilaban tan bien las puertas de los talleres que éstos no se distinguían en nada de las prisiones. Por lo demás, los obrajes se vendían con paredes, equipos, máquinas y mano de obra endeudada.[65]

Allí reinaba la arbitrariedad. Unos indios "forzados" servían en los obrajes a cambio de un salario, en franca contravención de las ordenanzas que, en su caso, establecían castigos cuya duración se calculaba en meses o en años. Igual que los trabajadores libres, recibían anticipos del salario, lo que les condenaba a quedarse en el lugar mucho después de cumplida su sentencia. En 1580 un indio de Tlaxcala, Lucas Suchitlame, se quejó de estar encerrado en un taller desde hacía 13 años, aunque había pagado su deuda tiempo atrás. Su patrón se negó a devolverle la libertad y a pagarle el salario que le debía.[66]

Lejos de ser una amenaza sólo para los más desafortunados o los ociosos, la servidumbre por deudas se había generalizado, pese a repetidas tentativas de contener ese mal; al término del siglo la Corona decidió limitar a cuatro meses de salario los anticipos entregados a los indios, cualquiera que fuese su condición.[67]

Los horarios interminables, los trabajos suplementarios y la separación de las parejas eran prácticas comunes. Recluidos en reductos insalubres y oscuros, los indios dormían unos junto a otros en total promiscuidad. Y sin embargo la ley establecía que reposarían bajo la vigilancia de un español alojado en el mismo reducto y a la luz de una vela encendida toda la noche; pero eso no era más que otro caso de letra muerta. En los talleres textiles el espacio estaba lleno de lana, montones de tequesquite (un álcali), piedras de amolar, añil y balanzas. Apenas era posible deslizarse entre los telares, las cardas y las grandes calderas llenas de tintes.[68] Noche y día, la proximidad física de los negros y de los mestizos y la camaradería con los indios

[64] Zavala (1980a), *Ordenanzas*, t. I, p. 166: "Como es gente extravagante se ausentan y se van".
[65] Zavala (1989), t. IV, p. 325.
[66] Zavala (1987), t. III, p. 439.
[67] Zavala (1980a), *Ordenanzas*, t. I, p. 159.
[68] Zavala (1989), t. IV, pp. 322, 347-348.

que trabajaban a domicilio hicieron que el obraje fuese uno de los crisoles más activos del mestizaje.

La alimentación dejaba aún más que desear, y las carencias debidas a la desnutrición debilitaban a los organismos expuestos a oleadas regulares e implacables de epidemias. En 1579 los indios "forzados" debían recibir cada día, en principio, 18 tortillas o 14 tamales, carne dos o tres veces por semana, y los demás días, o durante la Cuaresma, frijoles, chile o habas. Esas consignas eran poco respetadas y a menudo se veía a obreros hambrientos robar raciones. Entonces las autoridades decidieron conceder dos libras de tortillas de maíz, de tamales o de "pan de Castilla" y distribuirlos tres veces por día: a la hora del desayuno, a la de la comida y a la de la cena. Los indios libres que volvían a sus casas a comer sólo tenían derecho a la mitad de esa ración. En el mejor de los casos los patrones se limitaban a darles a sus trabajadores maíz en grano, carne y legumbres cocidas. Los patrones cometían otros abusos, como el de obligar a los obreros indígenas a pagar la diferencia de peso entre la lana bruta que les entregaban y el producto terminado.[69]

Pese a los esfuerzos del virrey Martín Enríquez, la ley, presa de intereses contradictorios, fue incapaz de reducir los abusos y de poner orden en los talleres, hasta tal punto que en 1601 Felipe III ordenó prohibir el empleo de la mano de obra indígena.[70]

Las autoridades judiciales intervenían más para imponer multas arbitrarias que para atender las quejas de los trabajadores libres a los que, supuestamente, debían proteger.[71] Sin embargo, éstos podían ganar su pleito cada vez que el virrey intentaba hacer sentir el peso de su autoridad a los propietarios de los obrajes. Fuera de ese recurso, la magia y los conjuros ofrecían un alivio inmediato, al alcance de una mano de obra extraviada en los laberintos de la administración española. Había mestizos que invocaban al diablo ante la mirada de los indios, e intercambiaban recetas mágicas contra la fatiga. Algunas hojas en que estaba garabateada la figura del demonio bastaban para obtener la adhesión de los más desesperados.[72]

Pero existían otros medios, más expeditivos que las vías legales, de poner término a una situación intolerable. El trabajador libre se atrevía a romper su contrato para aceptar las ofertas de otro patrón, o se daba a la fuga, aun si había vivido largo tiempo en el lugar.[73] Esta movilidad inquietaba a los propietarios, pero no dejaba de tener riesgos para el interesado. Un sector clandestino y mal cuantificable de talleres ilegales fundados por españoles, mestizos, mulatos y hasta indios, explotaba a los trabajadores atraídos por los anticipos de dinero y atrapados, pronto, en la trampa de sus propias deudas.

[69] Zavala (1980a), *Ordenanzas*, t. I, p. 148-149, 152.
[70] *Ibidem*, t. I, p. 187; sobre la legislación Zavala (1987), t. III, pp. 413-449.
[71] Zavala (1980a), p. 154.
[72] AGN, Inquisición, vol. 147, exp. 6 (1598).
[73] Zavala (1980b), t. VI, p. 571.

A finales del siglo XVI la reducción de la población india incitó a los dueños de obrajes y sus intermediarios a lanzarse a una verdadera cacería de obreros. Las autoridades los secundaban, atacando la supuesta holgazanería de los indios y ordenando que se les enseñaran oficios.[74] Sometidos a malos tratos, separados brutalmente de sus mujeres y de sus hijos, estaban privados tanto de misa como de catecismo, en flagrante violación de los fundamentos sagrados del orden colonial.[75] La situación era particularmente crítica en las aldeas de indios en que mestizos y mulatos lograban mantener así, en servidumbre absoluta, a una decena —a veces hasta una docena— de indios, con la complicidad de las autoridades locales.[76] "Los dueños de ellos son los mayores ladrones pues hurtan y saltean a los hombres libres y los encierran y los tienen captivos como en tierra de moros."[77] Esos obrajes del campo se convertían en focos de delincuencia organizada, en "cuevas de ladrones", cuya desaparición exigió el franciscano Mendieta: "merecían les pusiessen fuego y abrasasen".[78] El tráfico de indios de un pueblo a otro, o de una región a otra, escapaba a toda inspección, convirtiendo a esos infortunados en verdaderos muertos vivientes.

En los primeros decenios del siglo XVII la ley logró imponerse. Pero fue sobre todo la población de los obrajes la que se diversificó. En 1632 el dueño de un taller de Coyoacán, en el sur de la ciudad de México, no empleaba más que a cuatro esclavos —tres mulatos y un filipino—, casados con indias libres, y todos ellos dormían en el obraje.[79]

LAS MANUFACTURAS ANDINAS

Tal como ocurrió en otros dominios, los Andes dejaron su marca en las manufacturas textiles.[80] Bajo el dominio inca la producción de telas se había desarrollado por toda la sierra, desde Pasto hasta el sur de Charcas. Las piezas más bellas eran objetos que daban prestigio; el inca ofrecía paños finos a sus capitanes victoriosos. Al atravesar la sierra para unirse con Atahualpa en Cajamarca los conquistadores habían encontrado depósitos llenos de esos tejidos. Las llamas y las alpacas aportaban la materia prima y, al pie de la cordillera, también el algodón servía para confeccionar telas y vestidos. En Perú la introducción de los ovinos no tuvo las mismas conse-

[74] AGN, Indios, vol. VIA, exp. 603 y 604 [1593].

[75] La Iglesia está ausente de este espacio confinado. En el mejor de los casos un sacerdote acudía a celebrar la misa —por dinero— en el interior del obraje (Zavala [1980b], t. VI, pp. 256-257.

[76] Zavala (1980a) *Ordenanzas*, t. I, p. 155.

[77] Mendieta (1945), t. III, p. 160.

[78] *Ibidem*, p. 160.

[79] Zavala (1980b), t. VI, pp. 258, 579.

[80] Sobre las manufacturas textiles en las comunidades mexicanas, Viqueira y Urquiola (1990), pp. 47-50.

cuencias que en México, donde no existía ganadería autóctona. Las ovejas ofrecían, pues, un excedente de lana en una sociedad que ya sabía utilizar las fibras animales para el tejido. En el territorio de la Audiencia de Quito, de clima más benigno, desaparecieron los "carneros de la tierra" después de la Conquista, en favor de las ovejas de Castilla. Éstas se multiplicaron a partir de la segunda mitad del siglo XVI, convirtiendo a la región en el centro textil más importante del Nuevo Mundo.

Los españoles, explotando la técnica indiscutible de los tejedores andinos, organizaron las primeras manufacturas que funcionaron casi exclusivamente con mano de obra indígena. El primer taller textil fue construido en el Valle de Jauja por don Antonio Ribera y doña Inés Muñoz, la misma que había introducido en Perú el cultivo de los olivos.[81] Muy pronto se adoptó en los Andes el telar de pedales, de origen europeo, lo que permitió confeccionar grandes paños de bayeta al estilo de los que se vendían en Medina del Campo, en España. Ese aparato, muy eficaz, era costoso; en las manufacturas que disponían del capital necesario llegó a destronar parcialmente los telares de los indígenas, horizontales o verticales, que, empero, siguieron siendo utilizados en las comunidades.[82]

Esos talleres, igual que los obrajes mexicanos, eran como cárceles. En Perú la tradición prehispánica de encerrar a mujeres que se dedicaban a tejer e hilar perduraba bajo una nueva forma. Dominicos, agustinos o mercedarios agrupaban en talleres a muchachas y viudas para que ejecutasen las labores del tejido. Guamán Poma de Ayala describió las condiciones de trabajo de esos centros, intercalando entre sus frases dibujos de denuncia y acusando, de paso, al vasco Martín de Murúa, mercedario y cronista, al que acusó de haber apaleado a una india.[83] Los curas de parroquia —sobre todo los criollos— destacaban en la utilización de la mano de obra local, valiéndose alternadamente de la coerción y el paternalismo.[84]

La Iglesia obtenía de los obrajes una parte de sus ingresos; todas las órdenes religiosas poseían alguno, así como criaban rebaños de ovejas. En el siglo XVI, sin embargo, los encomenderos seguían siendo los principales empresarios textiles; sólo al comienzo del siglo siguiente, cuando se redujo su influencia, algunas familias criollas se interesaron en esas manufacturas; en el territorio de la Audiencia de Quito constituyeron el núcleo de una nueva elite cuyo prestigio se ha conservado hasta nuestros días. Algunos señores indígenas que poseían rebaños de ovejas también se volvieron dueños de fábricas, como Felipe Inga, un descendiente de Atahualpa.[85]

[81] Salazar de Villasante (1965), p. 123.

[82] La referencia a los primeros telares europeos se encuentra en Ortiz de la Tabla Ducasse (1985), p. 97.

[83] Poma de Ayala (1980), pp. 610-613: "El qual destruyó grandemente a los yndios con el mal y daño y trauajos de ajuntar las solteras, hilar, texer e hacer cumbi [. . .] frezadas, costales y de tiñir lana, amasejos de chicha. . . mató a palos a una yndia".

[84] AGI, Quito, vol. 11, "Carta de un religioso al rey" [1628].

[85] Sobre los empresarios criollos de Quito, véase Ortiz de la Tabla Ducasse (1977-1982). Sobre los caciques, *ibidem*, pp. 530-531.

Como todas las formas de industria, la del textil había sido reglamentada por el virrey Toledo. Esas medidas no impedían que empresarios poco escrupulosos —como los agustinos de Sigchos, cerca de Latacunga, en la Audiencia de Quito— explotaran gratuitamente la mano de obra indígena.[86] A fin de evitar los abusos, la ley ordenaba pagar a los obreros en dinero, luego en telas, pero no en cuchillos, cascabeles, trompetas u otros objetos que a ellos les gustaban. Los obreros ponían su parte de *mita* en esos talleres, o iban a ellos como trabajadores libres. En ambos casos llegaban a las manufacturas con su familia, que les ayudaba a terminar más prontamente la tarea. Todo el mundo salía ganando pues la paga, pese a las recomendaciones del virrey, sólo se le daba al jefe de familia.

La división de las tareas en el seno de los talleres era estricta y jerarquizada: "Cada quien a su oficio. Los tejedores tejían, los cardadores cardaban"; la paga estaba jerarquizada según los grados de especialización y de habilidad requeridos. En cuanto a la organización del trabajo, descansaba por entero sobre los indígenas, con excepción de los cargos de administrador y de maestro de obra. A los caciques les incumbía el reclutamiento de los obreros, la distribución de las materias primas, el control de la ejecución y de los turnos, y el registro de la contabilidad, llevado en los *quipu*. Las tareas anexas, como los trabajos de construcción y mantenimiento, las entregas de leña o de agua, quedaban por cuenta de los tributarios. A los indios les resultaba difícil adaptarse a esta disciplina que los alejaba de la tierra, y cuando a principios del siglo XVII se desarrolló la costumbre de reclutar a niños y adolescentes como aprendices, las familias protestaron por verse privadas de brazos muy valiosos en las labores agrícolas. Para las autoridades españolas ése era el mejor medio de trasformar el comportamiento y la mentalidad de los indígenas, adhiriéndolos a un sistema de producción que satisfacía las exigencias del vasto mercado americano que se extendía desde Panamá hasta Buenos Aires.[87] Las telas andinas, mucho menos costosas que las que llegaban de España, servían para vestir "a los pobres y los servidores"; éste era otro modo de señalar las diferencias sociales. Sin saberlo, los indios de Quito contribuían a forjar la indianidad.

En la provincia de Quito, como en la de la Nueva España, existían dos clases de obrajes. Los establecimientos abiertos con autorización real fun-

[86] Zavala (1987), t. I, pp. 122-123: "El virrey permite que además de los indios repartidos puedan ir otros de su voluntad a alquilarse para trabajar en los obrajes"; Sarabia Viejo (1989), t. II, pp. 269-274; las ordenanzas de Toledo relativas al trabajo en los obrajes fueron promulgadas en 1576. Conciernen especialmente a la región de Cuzco. Sobre los agustinos véase "Carta del licenciado Matías de Peralta a la Real Audiencia de Quito" [1614]; ANQ, Presidencia de la Real Audiencia de Quito, ff. 82-84: "Que los padres Agustinos hacen trabajar todo el año a los indios en tejidos de lana sin darles salario; que antes bien ellos cobran en cada pascua un real a cada indio cerrando las puertas de la iglesia hasta que entreguen el tributo que además obligan a los indios e indias a todo servicio sin ninguna remuneración porque dicen que los religiosos tienen derecho a todo".

[87] Phelan (1967), pp. 69-71; Ortiz de la Tabla Ducasse (1977), pp. 486-487; Zavala (1979), t. II, p. 25.

cionaban sobre todo gracias a la aportación de *mitayos* y de trabajadores libres; instalados en el propio Quito, en Latacunga, Ambato y Riobamba, a principios del siglo XVII empleaban a un mínimo de siete mil obreros, contra seis mil que había en México.[88] Los talleres clandestinos eran mucho más numerosos; por la misma época podía contarse una cincuentena en la represa de Pichincha, frente a una veintena de manufacturas oficiales. Esos "chorrillos", como se les llamaba, eran de pequeñas dimensiones, y sólo empleaban a una decena de personas.

El auge de esos talleres dependía de una mano de obra cuya abundancia es fácil de comprender. En esa vasta provincia la ausencia de *mita* minera —o bien su carácter limitado al sur de la Audiencia— favoreció una pronta recuperación demográfica después de las epidemias del decenio de 1580. "Los naturales no han disminuido, antes van en crecimiento porque no tienen en estas provincias ocupaciones ni servicios de minas. . ."[89] Por otro lado, huyendo de las penosas condiciones de la extracción de oro en Popayán, muchos indios de Nueva Granada se marcharon a esas comarcas ecuatoriales, con mejor clima gracias a la frescura de la sierra. Los llamaban "peinadillos" sin duda por razón de su peinado particular. En su mayor parte se contrataban en los chorrillos; otros vagabundeaban por la ciudad de Quito, desempeñando uno que otro trabajito.[90]

LOS OBRAJES DE COMUNIDAD: EL CASO DE OTAVALO

Los sombríos contornos del Imbabura contrastan con el aspecto acogedor de la llanura de Otavalo. Esta región, situada al norte de Quito, debía su prosperidad a la cercanía de las tierras cálidas orientales y occidentales, y a su benigno clima. La invasión de los conquistadores a los órdenes de Sebastián de Benalcázar, las guerras civiles y las epidemias, diezmaron a la población. Los sobrevivientes fueron repartidos en encomiendas; la más rica, la de Rodrigo de Salazar, tenía casi 2 400 tributarios. Como el territorio de Quito prácticamente carecía de riquezas mineras, el presidente de la Audiencia autorizó a las comunidades indias a organizar obrajes para pagar su tributo. Salazar aprovechó la ocasión y, hacia 1563, de acuerdo con el cacique don Alonso Maldonado, construyó un taller de textiles que llegó a ser uno de los más célebres del continente; empleaba *mitayos*, *yanacona* y jornaleros, cuyo número total llegó a ser de 500 personas.

En principio los españoles no podían establecerse sobre las tierras de su encomienda, pero Salazar, para justificar su empresa, invocó las deudas que el cacique Maldonado había contraído con él. La producción textil permitiría a los indios rembolsarle y adquirir un capital gracias al cual podrían

[88] Viqueira y Urquiola (1990), pp. 138-139.
[89] Documento citado por Ortiz de la Tabla Ducasse (1977), p. 474.
[90] *Ibidem*, pp. 477-478.

hacer frente a las cargas fiscales. Hasta se podrían tener utilidades, pues las minas de oro de Popayán, Zamora y Zaruma, y sobre todo de la lejana Potosí, representaban ya mercados sustanciales.

Salazar conocía las costumbres del país. Había comprendido el interés de sedentarizar a una población indígena dispuesta a desaparecer en las selvas para librarse del tributo y de los trabajos forzosos. Los caciques le ayudaron a recuperar a los que se habían dado a la fuga, y esos cimarrones que habían roto con la comunidad regresaron a la fuerza. La lana provenía de los rebaños que Salazar poseía en una hacienda de las cercanías de Otavalo. Además de la ganancia que obtenía de la manufactura, recibía de cada tributario una pieza tejida de algodón que él vendía en los mercados del continente. Esta empresa explotaba paralelamente varias redes tradicionales; los indios se procuraban algodón en las tierras bajas, le entregaban la materia prima al cacique y éste, a su vez, la vendía a Salazar. Por último, el algodón volvía a la comunidad a través del encomendero quien, a cambio, recibía las telas tejidas.[91]

A la muerte de Salazar, ocurrida en 1581, el taller fue administrado por la Corona y cayó en decadencia. La corrupción y la ineficacia de los administradores nombrados desde Lima causaron un desastre financiero. Por razones de rentabilidad, la Audiencia de Quito despidió entonces a los funcionarios de la capital de Perú y le alquiló la empresa a particulares. Las cuentas del establecimiento se sanearon y, muy pronto, la producción de textiles dio una ganancia considerable. Ésa fue una de las consecuencias de la reforma de 1620 llevada a cabo por el presidente de la Audiencia, don Antonio de Morga; para devolver la prosperidad a la provincia, se habían dictado medidas de protección a los indios y creado en la región de Otavalo nuevas fábricas, que llegaron a ser las mejores de América del Sur.[92] Los caciques y sus familias, ligados a la empresa textil, adquirieron una prosperidad insólita en la sierra andina, prosperidad que no ha cesado desde entonces, y ha llevado a los mercaderes indígenas a Manhattan y al *faubourg* Saint-Honoré.

Los ingenios azucareros

En los campos surgieron otras empresas, que a su vez aportaron su conjunto de nuevas técnicas y disciplinas. Desde que los cruzados regresaron a Europa, a finales del siglo XIII, llevando de regreso de Palestina las primeras cañas de azúcar, a los cristianos les había gustado esta sustancia, que además tenía virtudes medicinales. Los europeos, que dependían para el comercio de azúcar de las comarcas musulmanas de Oriente, pudieron li-

[91] Caillavet (1980), p. 190.

[92] Relación. . . del licenciado Mañozca [1621], AGI, Quito, vol. 61; Ortiz de la Tabla Ducasse (1985), pp. 97-102. La Corona, reticente a esas ubicaciones, las aceptó en 1534.

berarse por fin en el siglo XV, con la conquista portuguesa de las Islas Afortunadas y luego de las Canarias. En pocos años la Isla de Madera, así llamada por virtud de sus bosques, fue desmontada y adaptada al cultivo de la caña de azúcar. La explotación recayó sobre los esclavos zahanegas y los guanches de las Canarias; cuando éstos llegaron al borde de la extinción, los portugueses emplearon la mano de obra que aportaban los reyezuelos y los señores de las costas africanas.[93]

En el Nuevo Mundo el desarrollo de las plantaciones azucareras se efectuó principalmente en el Caribe y en Brasil, y de manera secundaria en México y Perú.[94] Sus principios fueron modestos.[95] En México la producción de azúcar cobró auge en la región de Veracruz desde finales del decenio de 1520, bajo el impulso de Cortés. Los establecimientos —ingenios y trapiches— se multiplicaron en las comarcas tropicales y semitropicales, modificando el paisaje; los grandes campos de caña, los edificios destinados a la producción de azúcar y a albergue de trabajadores y de maestros rompían la sucesión de los campos de maíz y de los poblados indígenas. Éstos participaban en la producción enviando esclavos y luego, tras la abolición de la esclavitud indígena, indios de repartimiento alquilados a los propietarios de los ingenios. En un esfuerzo por contener la disminución de la población india, ciertas medidas limitaron el empleo de indígenas de repartimiento en los ingenios. Los trapiches emplearon esclavos negros; en 1542 Cortés negoció con el genovés Leonardo Lomellín la compra de quinientos negros de Cabo Verde, destinados a sus plantaciones mexicanas.[96] Dos tercios de ellos eran varones, entre los 15 y los 26 años. Durante todo el siglo XVI los sobrevivientes de la travesía del Atlántico llegados de África y a veces de Portugal se encontraban en paisajes y climas que podían recordarles su tierra natal, pero se enfrentaban a poblaciones de lenguas y costumbres extrañas: los nahuas de Cuernavaca o los totonacas de Veracruz. Y tanto mayor fue el choque puesto que los que servían en los campos eran los indios menos hispanizados. Los españoles preferían enviar a las ciudades a negros que hablaran castellano, con formación profesional y que ya habían tenido contacto con la vida urbana.

En los ingenios los negros constituían el personal encargado de las tareas técnicas, "maeses de azúcar" (maestros de los trapiches), responsables de las calderas; en los campos los capataces vigilaban el trabajo de las mujeres, de los niños nacidos en México —los negros criollos— y la mano de obra indígena estacional. Hacia 1600 los trapiches importantes contaban con cerca de doscientos esclavos, mientras que los más modestos no empleaban más que una docena.

El número de esclavos negros disminuyó desde fines del siglo XVI. No sólo

[93] Crosby (1986), p. 96; Klein (1986), pp. 22-23.
[94] Cobo (1964), t. I, pp. 405-406.
[95] Klein (1986), p. 35.
[96] Barrett (1970), p. 181.

acababan pronto con ellos las condiciones del trabajo —un esclavo sólo trabajaba durante diez a quince años—, sino que los negros trataban de tener hijos libres, uniéndose, legalmente o no, con indias. Según la costumbre, los hijos o las hijas de una unión con una persona libre —tal era el caso de las madres indias— quedaban automáticamente emancipados.[97] La carga fiscal alentaba de otra manera la fusión de las poblaciones africanas e indias; la mujer negra o la mulata libre casada con un esclavo debía pagar un tributo anual de dos pesos mientras que, si se había casado con un indio, sólo el marido pagaría el tributo que ordinariamente debían entregar los indígenas.[98] Los hijos mulatos cambiaban de categoría sin cambiar, empero, de vida, entrando a la sucesión de sus padres en el ingenio al lado de indios naboríes. Esas soluciones, acompañadas de una trasformación étnica y estatutaria de la mano de obra, eran menos dispendiosas que la compra de nuevos esclavos. En los primeros decenios del siglo XVII esclavos africanos, trabajadores indios y negros voluntarios coincidían con contingentes de indígenas reclutados para la zafra.[99]

En Perú la caña de azúcar se plantó al terminar la Conquista. Prosperó en los valles tropicales y en las llanuras costeras, donde alternaba con los viñedos. También era una producción destinada al mercado local de las ciudades, a cuyos habitantes les encantaban la melaza y las confituras. Igual que en México, muchos eran los negros que trabajaban en los ingenios, esas "calderas de fuego de Babilonia", que abundaban en los valles cálidos de la sierra y sobre la costa del Pacífico. La limpieza de los canales de riego, la escarda de los campos de caña, el corte y el transporte eran tareas que se encargaban de preferencia a los indios, que alquilaban sus servicios por un salario.[100]

Conocemos mal la vida cotidiana en los trapiches de Perú. ¿Tal vez fuese en esa época cuando surgió la creencia, tan difundida por la América andina, de un pacto entre el dueño del ingenio y el diablo, el "familiar"? Ese contrato estipulaba que el propietario, a cambio de la riqueza obtenida, debía entregarle regularmente al demonio unos trabajadores para que los devorara.[101] Los propietarios de los ingenios azucareros solían ser detestados por los obreros. Con ayuda del alcohol —se bebía mucho en los trapiches—, crecía la indignación contra los amos. Eso fue lo que ocurrió en Vilcabamba, antigua provincia de los incas de la selva. Tras la ejecución de Túpac Amaru, los españoles habían fundado la ciudad de San Francisco de la

[97] Cuando el padre era indio y la madre esclava el niño no se libraba de la servidumbre, pero su progenitor tenía preferencia para comprarlo.

[98] Zavala (1987), t. III, p. 472.

[99] Florescano (1980), pp. 64-65.

[100] Zavala (1978), t. I, pp. 77-79.

[101] Esta creencia está difundida en las plantaciones de azúcar de Colombia pero también del noroeste de Argentina (Tucumán, Salta). En el siglo XVI se creía que las personas poco escrupulosas se liaban con un "familiar" para obtener fortuna. Hablando de Carvajal, lugarteniente de Gonzalo Pizarro, el cronista Pedro Pizarro (1965) afirmaba, p. 237: "Este Carvajal era tan sabio que decían tenía familiar."

Victoria y emprendido la explotación de caña de azúcar en el territorio de los manari, zona de clima húmedo y cálido. La industria empleaba esclavos, mulatos libertos e indios, originarios en su mayoría de las tribus de la selva. En el decenio de 1580 los negros que trabajaban en los trapiches de Quillabamba y Amaybamba se sublevaron, quemando las casas del propietario de varias fábricas y matando, de paso, a 24 indios que se disponían a apagar el incendio. Los rebeldes deseaban ganar para su causa a los negros de Arequipa, Cuzco y Huamanga. La conjura había sido preparada con tiempo; como los negros conversaban en su lengua materna, los seis religiosos que estaban a su cargo no se enteraron de los proyectos. Curiosamente, escogieron como capitán a un indio pilcozón, célebre por su valor, "mientras que los indios generalmente se subordinan a los negros". La conjura pronto fue sofocada, y sus cabecillas ejecutados.

VAQUEROS Y ESTANCIAS

La ganadería en el Nuevo Mundo criaba, esencialmente, tres especies de animales —ovinos, porcinos y bovinos— y daba lugar a diferentes actividades. Por ejemplo, una sola pareja de pastores podía cuidar un millar de ovejas. En los Andes, donde existía una larga tradición pastoral, los indios se adaptaron fácilmente a esos animales, que podían pastar en las pendientes de la sierra, lejos de los cultivos. Algunos porquerizos bastaban, asimismo, para cuidar los cerdos.

La cría de vacas y de caballos planteaba otros problemas. La fuga de ganado provocó no sólo la multiplicación de esos animales salvajes —cimarrones—, sino también una trasformación de la actividad misma de la cría tal como se practicaba en Europa, puesto que, para empezar, había que cazar a los animales, antes de encerrarlos y domesticarlos. En muchos casos se limitaban a matarlos para desollarlos, pues el comercio del cuero era más lucrativo que la venta de la carne. Después de notar los desplazamientos de la manada, los vaqueros partían a caballo, seguidos por una multitud de perros y provistos de una lanza rematada por un cuchillo en forma de media luna. Rodeaban a los animales y luego se acercaban a ellos para desjarretarlos; una vez caídos los remataban. La maniobra era peligrosa; en no pocos casos la vaca le daba una cornada al caballo, y lo despanzurraba. Por lo tanto se necesitaba una gran habilidad, que recordaba los lances de una corrida de toros. Después de despellejar al animal y de quitarle algunos trozos de carne para alimentarse, los hombres dejaban las osamentas pudriéndose al sol.

En contraste con los indios, que descubrían a esos animales, los negros de África Occidental, sobre todo los procedentes de Senegambia, tenían una gran experiencia con el ganado y los caballos; por lo tanto, no es sorprendente encontrar wolofs, fulas y mandingos entre los primeros vaqueros

de La Española.[102] En México, al igual que en Perú, se prefería a los mulatos, más que a los indios, para la cría de ganado mayor, pues sabían mejor que nadie "herrar como recoger y sacar los novillos para las carnicerías y hacer los rodeos". Sin embargo, en la primera época las faenas de la ganadería habían parecido atraer a los indígenas. El salario les permitía pagar el tributo; algunos de ellos, los indios capitanes y mandones, hasta recibían autorización de montar a caballo, "con silla y freno", como los caciques ricos.[103] Pero los descendientes de esclavos africanos resultaban más diestros y más resistentes para la caza y la doma propiamente dichas. Por lo tanto fueron contratados en las "estancias".

Esas tierras que la Corona había otorgado a ciertos españoles estaban apartadas de los centros urbanos, situadas en zonas donde era fácil procurarse y criar vacas y caballos. Esas empresas constituyeron el núcleo de los latifundios que se desarrollaron a partir del siglo XVII empleando a jornaleros e indios endeudados. Las mayores estancias aparecieron en zonas en las que era posible cazar animales cimarrones, en el norte de México y en los llanos situados al norte y al sur de la selva amazónica.[104]

En México, donde la población indígena disminuyó más que en los Andes, los mulatos y los negros se habían vuelto indispensables desde el decenio de 1570. Se pusieron a negociar sus habilidades y a exigir salarios que las autoridades y los propietarios consideraban excesivos. "Demás de ser ellos gente baja y gastar los dichos salarios en malos usos de borracheras y amancebamientos, no les era de ningún efecto por no tener necesidad de ninguna cosa, más de solo el vestido, por dárseles en las tales estancias todo lo necesario."[105] En el lugar, indias y mulatas preparaban el alimento de los vaqueros, cuyo lecho a menudo compartían. La libertad de desplazamiento de que gozaban aquéllos les procuraba ganancias fáciles y no desdeñables. Guardianes indios y mestizos se ponían de acuerdo para hurtar una parte de las mulas, los caballos, los bueyes y las vacas que les habían confiado, para venderlos en secreto.

La soledad incitaba a desarrollar poderes ocultos, lejos de miradas curiosas o malévolas. Los vaqueros eran célebres por sus conocimientos en materia de magia y de conjuros. A finales del siglo XVI, al sur de la ciudad de México, el mestizo Luis el vaquero invocó a Mantelillos, paje de Lucifer, para "encerrar y reunir a las bestias", abrigarse de la lluvia y, llegado el caso, poseer a la elegida de su corazón.[106] Hacia 1620, en los pastizales desiertos de los ranchos de Ixmiquilpan, en las estribaciones de la sierra de Meztitlán, historias de tigres y de sexo, de venganzas y de muerte excitaban los

[102] Thornton (1992), p. 135.
[103] Zavala (1980b), t. I, pp. 32, 47.
[104] Zavala (1973), *La encomienda indiana*, p. 282. La estancia, y no la encomienda, contribuyó a la formación de la gran propiedad conocida con el nombre de hacienda.
[105] Zavala (1980a), *Ordenanzas*, t. I, 32. Véase también Konetzke (1958), t. II-I, pp. 119-120.
[106] AGN, Inquisición, vol. 147, exp. 6 [1598].

corazones. Los ensueños exaltados de los vaqueros y de sus compañeras alimentaban ciertos rumores que daban un poco de color a la insípida vida cotidiana. Españoles montados en caballos blancos, tan hermosos como Santiago, surcaban los aires por las noches y acudían al socorro de indias que sufriesen mal de amores, ante los ojos aterrados de los esclavos negros. Gritos desgarradores rompían el silencio nocturno mientras los indios se ajetreaban reuniendo el ganado. Todos soñaban con esos parajes, que aún hoy son desolados, "una tierra muy deleitable adonde comían mejores manjares que por aquella tierra se usaban".[107]

La amenaza de los negros cimarrones

En cuanto desembarcaba en el Nuevo Mundo, todo esclavo se veía tentado a emprender la fuga tan pronto su amo mirara para otro lado. Pero necesitaba el abrigo de la vegetación. Los rebeldes de Panamá casi nunca podían pasar inadvertidos en la semidesértica costa del Pacífico. Después de los disturbios de la conquista de Perú —cuando unos negros cimarrones se atrincheraron por un tiempo en las marismas de Huaura, durante el decenio de 1540—, la fuga en masa se volvió difícil. En la sierra los negros no podían contar con la complicidad de los indios, quienes los detestaban. A pesar de esos obstáculos, muchos desaparecieron de la casa de sus amos, a menudo para reunirse con un pariente que había sido vendido en otra parte. Las más de las veces eran recuperados, pero a la menor ocasión volvían a intentarlo. Se conocen ejemplos notables, como el de Joseph Criollo, quien logró llegar a México desde Lima. Los esclavos prófugos formaban pequeñas bandas que vivían del pillaje, atacando caravanas y campesinos solitarios.

En México el fenómeno de la fuga de esclavos se remontaba al decenio de 1520.[108] Tres años después de la caída de México unos negros se habían rebelado en la provincia de los zapotecos.[109] Los esclavos prófugos de una mina, de un obraje o de un trapiche se iban a los cerros, a las tierras cálidas y despobladas de las costas o a las planicies lejanas, donde establecían refugios rodeados de palizadas (de allí el nombre de "palenques"), y se dedicaban a la caza y a la agricultura. Otros erraban de pueblo en pueblo, o asaltaban las minas aisladas y las caravanas que las abastecían. El bandolerismo se desarrolló desde los gobiernos de Antonio de Mendoza y Luis de Velasco. Este último creó en 1553 una policía, la Santa Hermandad, para combatir a los negros cimarrones e imponer el orden en los alrededores de las minas. Las regiones de Pánuco, Veracruz, Guanajuato y el camino de Zacatecas a México estaban particularmente expuestos a sus ataques. Hubo

[107] *Ibidem*, vol. 303, f. 68 y ss. [1624].
[108] Martín (1954), p. 120.
[109] Aguirre Beltrán (1972), p. 205.

que organizar expediciones de españoles y de auxiliares indígenas de la Nueva Galicia contra los negros que intentaban aliarse con los chichimecas del norte.[110]

Espantados por su gran número, algunos exigieron en 1553 que se les expidiera a España y se fortificaran las ciudades que tenían numerosa población mestiza y negra. Ésa sería, con algunos años de anticipación, la obsesión de la "conspiración demográfica" que, en España, se alegó en favor de la expulsión de los moriscos.[111] Hacia el año de 1570 se calculaba que más de dos mil negros se habían dado a la fuga, o sea, casi uno de cada diez. En 1576 los negros y los mulatos de la Cañada de los Negros, en el centro de México, amenazaban la ciudad de León y lograban evadir la justicia. Tres años después el virrey daba la orden de castrar a los rebeldes, pese a la prohibición formal dictada por la Corona.[112]

Al temor de ver surgir rebeliones de esclavos se añadía la obsesión suscitada por el crecimiento demográfico de las poblaciones negras. En el decenio de 1570 las autoridades propusieron reducir a la esclavitud a los hijos de indios y de mulatas, y prohibir el matrimonio de negros con indígenas o mulatas, "pues los negros casaban con indias porque sabían que sus hijos serían libres".[113] Por la misma época otros proponían un estricto control de la mano de obra de origen africano y de sus desplazamientos. La revuelta de Yanga, en México, llevó esos temores al paroxismo. Al principio del siglo XVII los bosques que dominan la llanura de Veracruz y cubren los cerros, entre el Pico de Orizaba y el Cofre de Perote, sirvieron de refugio a unos negros mandados por un esclavo de la nación bran,[114] llamado Yanga. Prófugos de la justicia y esclavos levantaron aldeas en torno a las cuales cultivaban maíz, plátanos y frijoles. Una iglesia y un inmenso tronco de árbol que servía de atalaya dominaban la aldea principal. Esta zona de refugio desafiaba a las autoridades y amenazaba directamente el camino entre México y Veracruz, principal vía de la Nueva España. Los españoles, incapaces de acabar con los rebeldes, se vieron obligados a negociar con ellos; éstos obtuvieron el derecho de vivir en paz a cambio de la promesa de entregar a los esclavos prófugos que trataran de unírseles. Los negros fundaron el pueblo de San Lorenzo de los Negros y, con el tiempo, eliminaron a los indios que habitaban en los alrededores.[115]

El proyecto español de las dos "repúblicas", es decir la segregación espacial, no sólo era puesto en entredicho por las fuerzas económicas desencadenadas por la explotación de la tierra, sino que se veía contrariado por actividades comerciales y manufactureras que rompían la trama tradicional

[110] Sarabia Viejo (1978), pp. 284, 295.
[111] *Ibidem*, p. 282.
[112] Martín (1954), pp. 123-124.
[113] AGI, México, vol. 19 [1574].
[114] Grupo identificado con los brog, procedente de la región de São Jorge da Mina, en Aguirre Beltrán (1972), p. 128.
[115] González Obregón (1952), p. 340.

del mundo rural. Esta irrupción aún limitada a ciertas regiones, ligada a veces a la organización comunitaria, introducía nuevas disciplinas de trabajo y nuevas formas de explotación. Pero el proyecto español también se veía perturbado por individuos y grupos, en número impreciso, de límites fluidos, cuya intromisión solía ser considerada nociva tanto por las comunidades indígenas como por las autoridades españolas. De hecho, esta promiscuidad con los dueños de obrajes, mestizos, negros, cimarrones, aventureros y vagabundos tenía repercusiones sumamente contradictorias; o bien sometía a los indios a violencias sin nombre, hasta convertirlos en muertos vivientes enterrados en los obrajes, o bien les abría espacios de libertad, fuera del ámbito estrecho de las dos "repúblicas", trazando unos *no man's lands* que complicaban la reorganización de las campiñas indias, vastas extensiones reservadas a la ganadería, refugios de esclavos fuera de la ley, redes de arrieros y de vagabundos a lo largo de los grandes ejes del país. Esas comarcas, al margen de las disciplinas de la Iglesia y de la comunidad, así como de la servidumbre del obraje textil y del ingenio, acogían a hombres dispuestos a negociar su fuerza de trabajo y a proteger su "insoportable libertad", aquella "libertad de Mahoma" denunciada por los curas.

IX. EL CRISOL DE LAS CIUDADES

> La forma económica más general y más simple que adoptan los productos del trabajo, la mercancía, nos resulta la más familiar, en la que nadie ve ningún mal.
>
> KARL MARX, *El capital*

¿CÓMO implantar a Europa en América? Mientras que en los campos había que instalar y multiplicar las señales de la presencia española, la fundación de una red de ciudades a la europea requería un esfuerzo tanto más colosal cuanto que, privada de su elemento urbano, la dominación ibérica habría sido inconcebible.[1] Había que construir iglesias, conventos, tribunales, universidades, palacios, calzadas, plazas, fuentes y acueductos. . . en un marco codificado por las ordenanzas de descubrimiento y población. Las civilizaciones amerindias de los altiplanos habían tenido un amplio desarrollo urbano. Algunas, como Teotihuacan o México-Tenochtitlan, podían contarse, en su época, entre las aglomeraciones más populosas del planeta. La conquista y la occidentalización se empeñarían en convertir los núcleos de población prehispánicos en verdaderas ciudades a la europea.

En realidad, las que surgieron fueron típicamente "americanas", desprovistas de murallas. La traza, en damero, rompía con la herencia medieval, ya fuese cristiana o mora. Antiguas capitales indias como México o Cuzco sufrieron profundas modificaciones mientras que ciudades enteras y poblados mineros se edificaban a partir de la nada, como Puebla de los Ángeles y Zacatecas, en Nueva España. Hacia el año 1600 ya se habían fundado los principales centros urbanos de lo que llegaría a ser América Latina. De esta manera, los indios de las ciudades no pudieron rehuir ni el trabajo forzado ni el repartimiento; en cambio, sufrieron sus efectos deletéreos junto con los indígenas enviados por los pueblos de los alrededores para participar en las obras importantes y en los talleres que abundaban en las ciudades.

CIUDADES EN CONSTRUCCIÓN

La actividad urbanística desplegada en la Nueva España fue considerable. En ninguna parte se exigieron tantos recursos y fuerzas a las poblaciones indígenas para edificar en tan breve lapso de tiempo un número semejante

[1] Hoberman y Socolow (1986), p. 3.

de pueblos y de ciudades.[2] En medio siglo los indios hicieron surgir de la tierra una treintena de poblaciones. La ciclópea empresa produjo tan enormes pérdidas de hombres que el franciscano Motolinia las comparó con las bíblicas plagas de Egipto. La construcción de las ciudades españolas consumió las energías de las comunidades indias, provocando la destrucción de bosques enteros, el desvío de cursos de agua y el agotamiento de canteras. Paradójicamente, la trasformación del nuevo ambiente a semejanza del Viejo Mundo fue fruto de los esfuerzos de los indios.

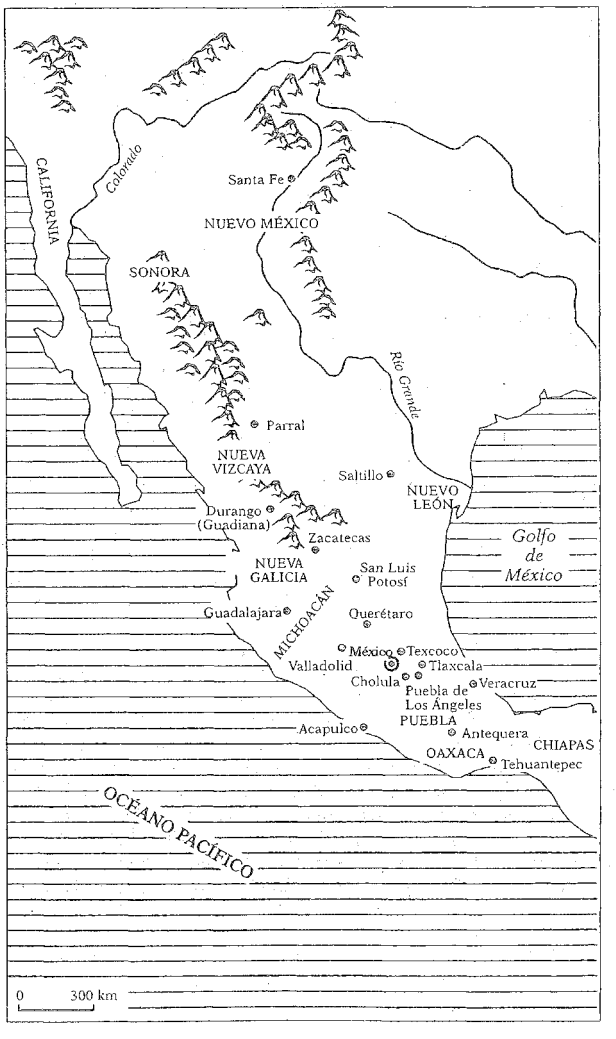
Los ambientes más europeizados no hubiesen podido crearse sin el trabajo impuesto a los indígenas. En el año 1585 la construcción de la catedral de México ocupaba a españoles, flamencos, indios, esclavos africanos y chichimecas. La primera piedra se había colocado 12 años antes y los trabajos se activaron con miras a la celebración del tercer concilio mexicano. Los indios aportaban los obreros, los aprendices, los escultores y los maestros artesanos que se ajetreaban a las órdenes de maestros de obra españoles. Del pintor Francisco de Sumaya, a quien se confió la parte superior de la nave de la catedral, dependían 24 pintores y doradores indígenas.[3]

Los maestros de obra tenían a su disposición al menos cuatro intérpretes españoles para traducir sus órdenes o negociar con las autoridades indias. La masa de los peones indígenas, los picapedreros, obedecían a "capitanes" salidos de sus mismas filas que servían de intermediarios con los europeos y los criollos. Sometidos a una organización colectiva del trabajo que se remontaba a los tiempos prehispánicos, tenían menos contacto directo con los españoles que la mano de obra servil que se mezclaba con los trabajadores libres. Los chichimecas eran prisioneros de guerra deportados del norte del país; los negros habían nacido en México o eran originarios de Zape (Sierra Leona) o de Biafra, como aquel Pedro, de 30 años, "entre ladino y bozal", cuyos servicios dejaban que desear "así por ser casado e irse cada rato donde tiene a su mujer". Chichimecas y biafranos consumían los alimentos que les preparaba Elena, una india nahua de México, y le hablaban en una jerga que mezclaba términos de náhuatl y castellano. Pan, miel, naranjas, golosinas y confituras ("caxetas") mejoraban la situación de los enfermos y de los heridos, más por afán de conservar la fuerza de trabajo que por interés humanitario.[4]

Otra obra, la de la catedral de Valladolid (Morelia), reunió tres años después a más de quinientos indios tarascos. No podía compararse con el hormiguero cosmopolita de los alrededores del santuario de México, pero también movilizaba a las poblaciones de la región. Al correr de los días se establecieron nexos entre esos trabajadores, a menudo originarios de comunidades alejadas entre sí: Pátzcuaro, Tacámbaro, Zinapécuaro, Tarímbaro. Entre un trabajo y otro era ocasión de observar la manera en que es-

[2] Kubler (1949), pp. 68-69.
[3] Zavala (1982), p. 36; (1987), t. III, pp. 150-451.
[4] *Ibidem*, pp. 160-162,168.

MAPA IX.1. *La Nueva España en el siglo XVII*



pañoles y mestizos vivían y se comportaban en la joven capital española de Michoacán, o de ir a gastarse algunos centavos en las tabernas.[5]

A estas obras, que duraron decenios por falta de financiamiento continuo, habría que añadir las empresas de menos envergadura, pero frecuentemente dispendiosas, a las cuales se deben los palacios de Lima, las sedes de la Inquisición o una mansión tan prestigiosa como la del deán del obispado de Puebla, Tomás de la Plaza.

Babeles domésticas[6]

Las casas de la ciudad, fuesen suntuosas o modestas, empleaban diversos servidores: indios, indias, muchachos y muchachas para todo tipo de quehacer. En un principio habían sido *naborías*, otrora dedicados al servicio de un noble indígena, que los conquistadores se habían apropiado. Luego habían ingresado a esta categoría toda clase de indios, auxiliares de las tropas españolas evadidos de las obligaciones de la comunidad.[7] En la segunda mitad del siglo XVI los contratos de trabajo firmados ante notario estipulaban la duración, el salario mensual y el anticipo otorgado a los sirvientes. Las nubes de huérfanos dejados por las epidemias valían oro para el patrón español, que rara vez establecía un contrato en debida forma; fue excepcional el que puso a la pequeña india María, de 6 años, en manos de Andrés López, nombrado su tutor.[8] En otros casos un acuerdo sustituyó a la prisión, ya fuese que tuviesen que pagarse deudas o cumplir una sentencia. Condenada por concubinato, la india Juana María fue confiada a Miguel de Medina, español de la ciudad de México, quien se aprovecharía de sus servicios y la mantendría en su casa por un salario mensual de 2 pesos.[9]

Los criados indígenas adscritos a los españoles introducían en las grandes residencias y en las moradas más rústicas el mundo mexicano. Con su prole acurrucada contra ellas, en la tibieza de un rebozo, las indias se dedican a las tareas del hogar. Fieles a sus utensilios de cocina —metate para moler el maíz y molcajete—, preparaban para sus amos unos platillos en que se mezclaban viandas nuevas y sazones de antaño. En la sombra humeante de esas cocinas se enfrentan los mundos, se combinan y se funden en forma de sabores, de olores y de colores. La carne de ternera parte a la conquista del mole, picante salsa de cacao enchilado, y el vino de Castilla aplaca en el paladar de los invasores los ardores vengativos del chile. El mismo armonioso desacuerdo puede notarse entre la alfarería pintada con

[5] Zavala, (1987), t. III, p. 89.
[6] Sobre estos aspectos es ejemplar la obra pionera de Solange Alberro (1992).
[7] Altman y Lockhart (1976), pp. 18-19.
[8] Zavala (1989), t. IV, p. 310.
[9] Zavala (1980b), t. III, p. 114.

dibujos secretamente idolátricos, las bellas cerámicas de Cuautitlán[10] y las ollas de cobre y de estaño que son el orgullo de las familias españolas.

Sentados en los patios umbrosos o apiñados en las cocinas cuando, durante días, las lluvias de verano inundan la tierra de los caminos, indios y mestizos comparten su trabajo con servidores de origen africano. Entre esos seres reunidos en una promiscuidad cotidiana a veces se anudan complicidades contra el amo de la casa. En 1591 las sirvientas de Pedro de Barrios, María la mulata y Juana la india, se marchan al campo pese al dinero que les había anticipado, y se van de común acuerdo a alquilar sus servicios a un patrón más generoso.[11] Podemos ver ahí, por encima de la diversidad de los orígenes, la conciencia de una miseria compartida.

Al lado de la servidumbre numerosa que rodea a los mercaderes, a los notables y a los representantes de la Corona, existen hogares más humildes en los que conviven, día tras día, europeos e indígenas. Así las viudas "pobres y en la necesidad" tienen derecho a un indio de repartimiento cada semana, con el cual, si es sagaz, hay que negociar en condiciones de igualdad. En la misma situación se encontró una anciana española, ya sin fuerzas, a quien le legaron un joven africano bien formado, desbordante de energía y de astucia.[12] Llegado el caso, el servicio a los españoles podía constituir un abrigo cómodo para librarse del tributo, dejando al resto de la comunidad el cargo de pagar por el ausente.[13]

En casa de los españoles los utensilios de cocina de origen local —o sea indio—, el consumo del maíz y del cacao y la aparición ocasional de vestimentas indígenas revelan intimidades asombrosas que contradicen los discursos oficiales y la segregación de principio instaurada entre las dos "repúblicas".[14] Para no despertar sospechas y aprovechar el anonimato que autoriza a una sociedad cuya aplastante mayoría es india, ¿qué mejor recurso que cubrirse con un *huipil* bordado o con enredo blanco para engañar a un marido o a un amante celoso? Como muchos otros, el capellán de la catedral de México tenía la costumbre de vestirse de indio para irse de juerga con las mujeres ligeras de la ciudad. Casi como don Juan, en Sevilla, se pone el atuendo de su criado para correr la aventura. . .

La relaciones entre el amo soltero y la sirvienta, y más a menudo la esclava, con frecuencia toman la forma proscrita pero generalizada del concubinato, interpretado en la época como compartir diariamente la mesa y el lecho. La opinión consideraba que "no era pecado amancebarse con su esclava", lo que repercute diariamente en los hechos, pese a las averiguaciones de la Inquisición y los sermones de la Iglesia, que se esfuerzan por regularizar la situación de las parejas escandalosas.

[10] Suárez de Peralta (1949), pp. 121-122 (Pilar).
[11] Zavala (1980b), t. III, pp. 162-163.
[12] *Ibidem*, 119.
[13] *Ibidem*, t. VI, p. 371.
[14] Ana María Atondo (1987), *La prostitution et la condition féminine à Mexico (1521-1821)*, tesis doctoral, Universidad de París I, pp. 96-97.

No es fácil entenderse en esas babeles americanas; los contratos de alquiler de finales del siglo XVI mencionan a muy pocos indios ladinos, es decir, que dominaran el castellano. Y sin embargo tan sólo en la ciudad de México, en 1603, había cinco mil indígenas empleados en casas de europeos.[15] Los españoles chapurrean un poco el náhuatl, mientras que los indios, al contacto con los mestizos y los negros, asimilan rudimentos de castellano. Para los demás, el manual de Pedro de Arenas se asemeja a nuestros métodos de idiomas, y el náhuatl, convertido en *lingua franca* de toda la Nueva España, facilita las cosas con los indios provenientes de otros grupos. Éstos llegan a veces desde muy lejos a alquilar sus servicios, como esos chiapanecos, esos yucatecos o esos tarascos de Michoacán que, en el decenio de 1590, se contratan en Puebla, a centenares de kilómetros de su pueblo natal, como si en esos últimos años del siglo XVI los desarraigos geográficos, étnicos y climáticos se pudiesen superar más fácilmente.[16] La cuestión lingüística también se planteaba para los esclavos de origen africano, cuyos contratos de venta mencionan su grado de dominio del castellano.[17] De ahí que los letrados de las Indias españolas hayan manifestado un interés constante en la cuestión de las lenguas, y que los mestizos se hayan sentido más a sus anchas que los españoles en la vida cotidiana.

NUEVOS OFICIOS: DE LA COPIA AL ESPIONAJE

La implantación y la reproducción del modo de vida europeo en Nueva España exigían el desarrollo de una vasta gama de oficios, grandes y pequeños, que al principio los artesanos españoles soñaron con monopolizar. Pero los indígenas no tardaron en copiar las técnicas europeas, pese a la oposición de los europeos, deseosos de conservar sus secretos de fabricación y sus ganancias. Los propios artesanos indígenas eran los herederos de tradiciones antiguas, aun cuando se mostraran capaces de adaptarse a todo. La enorme ciudad prehispánica de México-Tenochtitlan había mantenido a millares de artesanos, educados en el culto al trabajo bien hecho. Los orfebres de Moctezuma habían demostrado un virtuosismo que fascinó a sus colegas españoles y que impresionó perdurablemente al pintor Durero. Se siguieron aplicando y trasmitiendo las técnicas indígenas. Los artesanos plumajeros siguieron produciendo, durante largo tiempo, espléndidos mosaicos de plumas que cubrían con sus colores tornasolados los cofres preciosos o decoraban los retablos de oratorios particulares. Los artesanos españoles no rechazaban las técnicas ni los conocimientos indí-

[15] AGI, México, vol. 293, "Lettre de Fr. Juan Matera", Tlatelolco [15 de abril de 1603].

[16] Zavala (1989), t. IV, pp. 303, 339, 340, 344-346, 350.

[17] "Baltasar de Castro, mercader vecino de la ciudad de los Ángeles, vende a Marcos de Cepeda, vecino de esta ciudad de Cholula, una esclava negra llamada María de tierra Biafra, de edad de 17 años, entre boza y ladina, por 500 pesos", en Zavala (1989), t. IV, p. 301.

genas, pero por lo general, cuando tenían que recurrir a ellos, se limitaban a emplear a naturales.

Esos antecedentes permitieron a los indios rivalizar muy pronto con los españoles y familiarizarse con una nueva dimensión material de la Europa renacentista, por medio de los gestos y de los artefactos europeos. El espionaje industrial —antes de que existiera el término—, la observación de los materiales utilizados por los extranjeros, la imitación de los prototipos y la investigación efectuada entre los religiosos siempre dispuestos a ayudar a su grey india, fueron cosa corriente; emanaron de indígenas que, lejos de someterse, obligados a las maneras de trabajar de los invasores, se prestaron activamente a la introducción de los conocimientos llegados del otro lado del Atlántico.

El primer oficio que cundió fue el de sastre, el más fácil de "robar" y de reproducir. No tardaron en sobresalir en ello los indios, imitando todo lo que caía ante sus ojos o entre sus manos. Durante largo tiempo se habló de la anécdota del vendedor de sambenitos. A la vista de un condenado de la Inquisición que llevaba el capirote —especie de gorro infamante llamado sambenito—, un sastre indígena se puso a fabricarlos y a venderlos por las calles de México gritando *"Ticohuaznequi benito?"*, "¿Quieres comprar un benito?" Todos los criollos de México se rieron, y el episodio inspiró, incluso, un dicho. En el caso del batidor de oro, los indios "miraron todas las particularidades del oficio y contaron los golpes que daba con el martillo y adonde hería y cómo volvía y revolvía el molde, e antes que pasase el año sacaron oro batido, e para esto tomaron al maestro un librillo prestado que no lo vio".[18] La metalurgia y la talabartería, poco practicadas antes de la Conquista —las pieles de ciervo y de animales salvajes eran la excepción—, cundieron como reguero de pólvora: "todo lo que se labra de cuero saben hacer; zapatos, servillas, borceguíes, alcorques, chapines y todo lo demás que hacen los zapateros, chapineros, etc. . .".

La importancia de los caballos y de la equitación en la sociedad hispánica llamó la atención inmediatamente a los indios. Y tuvieron que aprender a dar forma a sillas y arneses, sin olvidar los arzones, que les costaron trabajo hasta que uno de ellos tuvo la idea de hurtar uno a un talabartero, a la hora de la comida, para poder reproducirlo en forma idéntica.[19] En México, donde esta materia era desconocida, el trabajo de la lana fue, asimismo, una innovación; algunos indios espiaron todas las fases de la fabricación y del lavado de la lana, hasta llegar al tejido: "desde que la lana se lava hasta que sale labrada y tejida en el telar, y cuando los otros indios maestros iban a comer y en las fiestas, los dos tomaban las medidas de todos los instrumentos y herramientas, ansí de peines, tornos, urdidero, como del telar, peines y todo lo demás, que hasta sacar el paño son muchos oficios".[20] Los telares, las ruecas y

[18] Motolinia (1971), pp. 244, 244.
[19] *Ibidem*, p. 241.
[20] *Ibidem*, p. 243.

los tintes de origen europeo —añil, pastel— constituyeron otras tantas novedades. En cambio, durante la mayor parte del siglo XVI tanto el tejido como el cultivo del algodón siguieron siendo actividades indígenas orientadas hacia un mercado popular.[21]

Al meterse a panaderos[22] o carniceros los indios intervenían directamente en la nueva cadena alimentaria, así como aquellos que, en los campos, se habían iniciado en la cría de ganado y en el oficio de molinero. La fabricación de pan de trigo candeal, tan diferente de la de las tortillas de maíz, y el descuartizamiento de los animales domésticos, eran necesidades vitales para los europeos, que se apresuraron a reconstruir por doquier las bases de su alimentación. Así como la afición a los platillos indios se había difundido entre los españoles, el gusto de la carne invadió las ciudades indígenas; en 1591 una quincena de carniceros indios entraron a trabajar en los mataderos de Cholula, cerca de Puebla, para matar el ganado, lavar las pieles, salarlas y prepararlas "según la costumbre".[23]

El arte de los herreros, de los cerrajeros, de los carpinteros, de los albañiles y hasta de los fabricantes de naipes llegó a sustituir, así, técnicas desaparecidas o en vías de desaparición. La fabricación de armas y cañones y la fundición de campanas perdieron el misterio que las había rodeado en los primeros tiempos de la Conquista. Artes suntuarias y de placer se abrieron a los indígenas. Tipógrafos, pintores y escultores contribuyeron a mantener en la suntuosidad de las iglesias y de los palacios la imagen de una sociedad triunfante, ostentosa y piadosa cuando había que serlo. Al término del siglo XVI en la ciudad de México no se podía pensar siquiera en fabricar la carroza del Santísimo para el día de Corpus sin recurrir a los ebanistas indios Joseph Buenaventura, Baltasar del Castillo Acatlán, Juan Esteban Teocaltitlán y Francisco Juárez, reputados especialistas.[24]

Con una pasmosa rapidez penetraron en el mundo indígena esas tecnologías exóticas y complejas, lentamente perfeccionadas en el Viejo Mundo. La mirada y el mimetismo desempeñaron un papel notable, así como el afán de la novedad, o el placer de los sonidos que movió a millares de indios a tocar instrumentos europeos, a iniciarse en el canto llano y a aprender himnos gregorianos. Los gastos en que incurrieron las autoridades indígenas de Cholula para asegurar la formación musical de los indios de la ciudad a finales del siglo XVI nos dan la medida de su amor a la música;[25] en 1595, el año en que, en Mantua, Claudio Monteverdi se casó con la bella Claudia Cattaneo, el "menestro" de la catedral de Tlaxcala acudía a domicilio a enseñar el arte de tocar el caramillo, la corneta, el fagot y la viola de arco.[26]

[21] Florescano (1980), pp. 92-93.
[22] AGN, Indios, vol. 3, exp. 302.
[23] Zavala (1989), t. IV, p. 302.
[24] Zavala (1980a), t. III, p. 154.
[25] Zavala (1989), t. IV, p. 327.
[26] La proliferación de músicos indígenas —a veces más de un centenar por pueblo— también tuvo que ver con las exenciones de tributo de que gozaban estos artistas, en detrimento del resto de la comunidad; en AGI, México, vol. 291, "Memorial. . . del III Concilio".

El mundo del taller y de la calle

El sistema de corporaciones que encuadraba el trabajo de los artesanos en la vieja Europa reglamentaba el ejercicio de los oficios, las condiciones y la duración del aprendizaje, el acceso a la maestría y la apertura de una tienda. Sólo en parte fue traspuesto a la Nueva España y a los Andes. Los artesanos españoles tuvieron buen cuidado de marcar la diferencia entre ellos y los otros grupos étnicos, afirmando su posición privilegiada y reservando a los europeos la aplicación de reglas y de controles de calidad que denotaban la pertenencia a un cuerpo del oficio. Esta actitud resultó contraproducente. Sometidos a reglas más laxas o exentos de todo examen, los indios supieron sacar partido de esa marginación. Al gozar de mayor libertad producían artículos menos costosos, que los maestros artesanos españoles se veían tentados a comprar para revenderlos bajo su nombre, pese a las ordenanzas que prohibían ese tipo de engaño. Cuadros, sombreros o tejidos de seda de fabricación india entraban discretamente en las tiendas de los europeos. Sin saberlo, los trabajadores indígenas eran arrojados a un universo sin reglamentos, de libre competencia, al lado del cual los viejos oficios europeos nos parecen hoy arcaísmos medievales.

Más discriminados, como de costumbre, los esclavos negros y mulatos quedaban pura y llanamente excluidos de muchos oficios. Los derechos de los africanos emancipados fueron objeto de decisiones contradictorias. También a ellos intentaron ponerles obstáculos los maestros españoles. El negro libre no podía instalarse como maestro responsable en 1557; 13 años después se le prohibía hasta el aprendizaje.[27] Pero con el tiempo las autoridades hicieron presión para que los mulatos y los negros emancipados pudiesen tener acceso a la mayor parte de los oficios y establecer sus tiendas. La indispensable integración de esta población y la falta de mano de obra calificada triunfaban sobre los principios en vigor en Europa o sobre la solidaridad de los maestros europeos. A comienzos del siglo XVII los mestizos, los negros y los mulatos libres engrosaron cada vez más las filas de los artesanos, pasando a la categoría de obreros calificados, "sin ser maestros examinados".[28] Lo que estaba en juego no era simple cosa de reglamentación; el acceso al oficio iba de la mano de un gradual ascenso social que permitía a los ex esclavos o a sus hijos fundirse en la sociedad y la población coloniales.

Muy distinto era el destino de los trabajadores no calificados que poblaban los obrajes, más activos aún en las ciudades que en el campo. La ausencia de reglamentación tenía, en este caso, efectos nefastos, que la legislación se esforzó vanamente por atenuar. En 1584 la segunda ciudad de México, Puebla de los Ángeles, contaba con más de cinco mil indios que

[27] Zavala (1987), t. III, pp. 458-459.
[28] Zavala (1980a), *Ordenanzas*, t. I, p. 229.

trabajaban en los obrajes de tejido.[29] A finales del siglo XVI la Nueva España abrigaba 150 manufacturas textiles, de las cuales 45 se encontraban en la ciudad de México y 35 en Puebla.[30] Los más importantes de estos talleres ocupaban a más de un centenar de trabajadores. ¿Lograban las autoridades aplicar la legislación en las ciudades en que residían? ¿O bien esta proximidad no hacía más que intensificar la corrupción? La diversidad de origen de los trabajadores hizo del obraje urbano un crisol de mestizaje, en que las condiciones de trabajo y la proletarización constituían el común denominador.

En esos espacios cerrados los indios de la ciudad se encontraban cara a cara con esclavos negros sin raíces y sin pasado, como aquel Domingo que trabajaba como sombrerero en un taller de Puebla a fines del siglo XVI. Al igual que muchos de sus congéneres llegados de África, Domingo "no conoció a sus padres ni a sus abuelos, ni sus nombres, aparte de que eran negros de Mozambique". Su cristianismo se reducía al agua de un bautismo recibido a miles de leguas de México, en el puerto de Lisboa, unos treinta años antes.[31]

En la atmósfera enrarecida de los obrajes se soñaba con los alimentos que se apilaban en los puestos de los vendedores de las calles, con los fuertes olores de los mercados, con la indolencia de los clientes, "muchos y muchas que no hacen otra cosa sino pasearse y andarse mirando, la boca abierta, de un cabo para otro, con el mayor contento del mundo".[32] Cada semana se celebraban los mercados de San Juan, de San Hipólito, de la plaza mayor al pie de la catedral y de Santiago Tlatelolco.

Bernal Díaz del Castillo no fue el único conquistador que se extasió ante la riqueza, la variedad y el orden de los mercados de México-Tenochtitlan. Los invasores y sus esposas pronto adoptaron la costumbre de abastecerse allí, y lo que había sido una importante institución de la sociedad prehispánica se convirtió en uno de los centros de reunión de la vida colonial. Mientras que las indias confesaban que preferían ir al mercado que al cielo, la institución indígena se había ganado hasta tal punto el favor de los españoles que la lengua castellana se enriqueció con la palabra "tianguiz" —del náhuatl *tianquiztli*, mercado— para designar esta actividad y el lugar en que se desarrollaba.[33] La institución mantuvo su carácter indígena hasta mediados del siglo XVI antes de abrirse, progresivamente, a vendedores mestizos, mulatos y hasta españoles.

En la ciudad la semana cristiana impuso su ritmo de siete días, y el tañer de las campanas señalaba los diversos momentos de la jornada; los vendedores de maíz aprendieron a servirse de medidas ibéricas de capaci-

[29] Zavala (1987), t. III, p. 422. La relación del oidor Santiago de Riego da las cifras de cuarenta obrajes y 2 mil indios (Viqueira y Urquiola [1990], p. 132).
[30] Florescano (1980), p. 90.
[31] AGN, Inquisición, vol. 147, exp. 3 [1598].
[32] Durán (1967), t. I, pp. 177-179.
[33] Lockhart (1992), p. 191.

dad, y la menuda moneda española llenaba las escarcelas. Pero subsistían muchos hábitos autóctonos, como el sistema vigesimal o el empleo de granos de cacao para ajustar las cuentas. A la manera del tributo o del trabajo colectivo, aunque en forma menos brutal, el mercado permitía efectuar la transición entre los dos mundos; como para demostrarlo mejor, unos indígenas no tardaron en falsificar las monedas españolas tal como antes falsificaran las almendras de cacao.[34]

En la ciudad de México, como señal de un orden indígena en decadencia, en todas las esquinas vendedoras de frutas, de tamales y de atole, de ajo o de cacao ofrecían sus mercancías al transeúnte, pese a los reglamentos que las obligaban a instalarse en los mercados y sobre las plazas públicas. Las medidas adoptadas para retirarlas de las calles casi no tuvieron más efecto que el que tienen hoy.[35] A decir verdad, el comercio indígena demostraba ser tan necesario para el abastecimiento de las grandes ciudades que se alentaba a los indios a acudir allí a vender su maíz y sus pavos. En algunos casos hasta gozaban de un monopolio *de facto*. Así, sólo los naturales tenían derecho a vender las hierbas que cortaban en las orillas de los lagos del Valle de México.

Pero los pequeños comerciantes indígenas no se limitaban a los productos del país, a los pavos y a las ranas. Vendían carne de cerdo y de ternera, asada, hervida o seca, y manteca de puerco. Muy pronto ofrecieron juguetes, baratijas y productos de todas clases, importados de Castilla o del resto de Europa: "Cuentas y cartillas, horas, papel, tigeras, cuchillos, peynes. . ." atiborraban sus establecimientos. No siempre era fácil para el cliente distinguir los productos del país de los de importación: algunos indios ofrecían cera de Campeche afirmando que era de España, otros vendían imitaciones debidas a la mano hábil de los artesanos mexicanos. Era muy fácil engañar al europeo o a la europea sobre la calidad del cacao —al que se frotaba ceniza, para quitarle el verdor— o de los aguacates, a los que se magullaba para darles la apariencia blanda de la madurez.[36] Pieles de oveja cuidadosamente tratadas se vendían como pieles de ciervo. Estas triquiñuelas eran buenas armas en una sociedad que nunca eximía a los indígenas.

El México mestizo y negro

El número de los mestizos que había en la ciudad de México, consignado por el inglés Miles Philips, quien durante el decenio de 1570 tuvo una estadía forzosa en la capital de Nueva España, se elevaba a 20 mil, contra unos 30 mil españoles.[37] De hecho, los cálculos de población son desesperada-

[34] Gibson (1967b), pp. 366-367.
[35] Zavala (1987), t. III, pp. 406, 410; AGN, Indios, vol. IV, exp. 335 [1592].
[36] *Alonso de Molina* (1569), ff. 37r-37v, 38v.
[37] *Viajeros ingleses* (1963), p. 131; Israel (1975), pp. 63-64, Gerhard (1972), p. 182.

mente vagos o inexistentes, en particular cuando se trata de los mestizos. Y es que en el medio urbano, mucho más que en el campo, las fronteras entre los grupos y los individuos eran confusas.

¿Seguiría siendo la vestimenta la señal indiscutible de una condición y un origen, como lo había sido antes de la Conquista? Mientras se tomaban medidas contra las negras, las mulatas y las mestizas que insistían en vestirse como indias, y no como españolas, se hizo una excepción en favor de las mujeres casadas con indígenas; éstas eran obligadas a vestirse a la manera india, como si su matrimonio las asimilara al grupo de su cónyuge.[38] En cambio, otros edictos autorizaban a los indios a vestirse a la europea, "en abito de español", a condición de que sus ropas no provinieran de Castilla.[39] En la ciudad la vestimenta había dejado de ser signo irrefutable de pertenencia étnica; lo mismo pasaba con la cabalgadura —todos los indios podían montar en mulas o mulos, "con silla y freno"— o la profesión; a finales del siglo XVI los indios habían recibido autorización de practicar todos los oficios, salvo el comercio de armas y de paños de Castilla; también se les reconocía el derecho a poseer bestias de carga y criar ovejas.

La división de la ciudad de México en un centro español y una periferia india formada por barrios indígenas también se frustró. A finales del siglo XVI, según el virrey Luis de Velasco, los españoles habían invadido los barrios indios de la ciudad de México y de Tlatelolco, comprando a vil precio las casas de los indios que huían de una vecindad que ya era invivible.[40] La desastrosa inundación de 1629, a su vez, trastornaría la distribución de los grupos, puestos en desbandada por la interminable crecida.

La especulación inmobiliaria, las catástrofes climáticas o las relaciones de trabajo y de dependencia no eran las únicas fuerzas que combatían el principio de la separación en dos repúblicas. En las ciudades los amores prohibidos que vanamente perseguía la justicia eclesiástica[41] se burlaban abiertamente de las barreras de conveniencia o de desprecio; español e india, español y mestiza, mestizo e india, mulato e india, un sastre y una criada, un barbero y una viuda, un mestizo y una vendedora de chocolate, un músico, un carpintero, un hostelero, un fundidor, todos ellos españoles, e indias de origen modesto que sólo llevaban un nombre de pila: Lucía, Juana, Luisa, María, Ana. . ., todos gozaban de una dicha que no habría dejado constancia si la Iglesia no hubiese atrapado a esos mestizos del amor. La relación era tanto más sólida cuanto que la india era ladina, es decir, dominaba el castellano, prueba de que la hispanización era un requisito deseable para el concubinato en esos principios del siglo XVII.

En cuanto a la prostitución clásica, parece haberse limitado a las mujeres españolas, las únicas cuyo cuerpo se podía explotar a cambio de dinero, y

[38] Zavala (1980a), *Ordenanzas*, t. I, p. 270.

[39] AGI, México, vol. 24, exp. 6A, "Ordenança general [. . .] del virrey conde de Monterrey" [1597].

[40] AGI, México, vol. 23, exp. 36A [1596].

[41] AGN, Bienes Nacionales, vol. 810, exp. 91 [1601].

cuya compañía borraba la nostalgia de los prostíbulos andaluces; arruinadas, solteras o "mal casadas", viudas, huérfanas o abandonadas, esas europeas encontraban así un medio de subsistencia en una sociedad que casi no les ofrecía otras posibilidades, salvo el asilo en conventos-prisiones, los "recogimientos". Las mujeres de los demás grupos étnicos tenían muchos menos dificultades para conseguir un trabajo manual o un empleo de sirvienta, y, en resumen, su cuerpo, menos codiciado, valía poca cosa.[42]

Dicho todo eso, hay que hacer constar que también algunas mulatas ofrecían sus encantos en el Mesón de la Negra o en el albergue de la calle de la Carnicería Mayor. No pasó inadvertida la presencia de grupos de origen africano en la capital en el curso de la primera mitad del siglo XVII. Desfilaban cada año, con sus danzas, en ocasión de la fastuosa procesión de Corpus Christi, al igual que los demás grupos que integraban la sociedad colonial.[43] Nueva España absorbió por esa época una elevada proporción de los esclavos introducidos por la trata.[44] En 1612 un observador, no sin exageración, calculaba que la ciudad de México abrigaba a 15 mil españoles, 50 mil negros y mulatos, y más de 80 mil indios.[45] El dominico inglés Thomas Gage, 15 años después, se asombraba del número de habitantes de origen africano. En ese mismo decenio de 1620 mulatos y negros desempleados abundaban en la ciudad de México. No todos ellos vagabundeaban por las calles, sino que ocupaban casas, "copiando a los españoles".

Esta población que, sin embargo, estaba en vías de integración, inquietaba a las autoridades, deseosas de que cada quien tuviese un trabajo fijo y un amo conocido.[46] Intrigaba tanto más cuanto que los negros intentaban afirmarse como presencia colectiva en agrupamientos que divertían y a la vez preocupaban a los europeos. La coronación de un rey y de una reina de la comunidad negra y mulata en 1609, ¿no era más que una trasposición africana de las costumbres del carnaval europeo, o bien se trataba de la manifestación de una identidad colectiva, anunciadora ya de reivindicaciones más radicales? Aquel año, en vísperas de Navidad, africanos de todos los orígenes, esclavos y libres, se reunieron en gran número en casa de una negra emancipada. Durante la reunión el mulato Francisco de Loya, repostero (?) del virrey Luis de Velasco, coronó al esclavo Martín, "sentado en una silla puesta sobre una tarima [. . .] y los pies puestos en un cojín de terciopelo", y toda la reunión dio un entusiasta grito de "¡Viva el rey!" Un negro monarquista se hizo agredir por ponerse a gritar "¡Viva el rey don Felipe III, nuestro Señor!" Por lo general se otorgaban títulos de duque, conde, marqués, príncipe, capitán de la guardia o secretario del rey, antes de que un gran baile diese la señal de los festejos. El ceremonial del ban-

[42] Josefina Muriel (1974), *Los recogimientos de mujeres*, UNAM, México; Atondo (1987), *cf. supra* n. 14.

[43] José María Marroquí (1969), *La ciudad de México*, Jesús Medina, México, t. III, p. 500.

[44] Aguirre Beltrán (1972), pp. 215-216.

[45] En 1605 12 mil esclavos y 4 mil negros libres en la ciudad de México, AGI, México, vol. 294.

[46] Zavala (1980a), *Ordenanzas*, p. 223.

quete pretendía ser una copia de la etiqueta de la corte española; esta intención revela la hispanización de los instigadores de la fiesta y su loca ambición: ¿acaso no había apostrofado una "dama de la reina" a las españolas gritándoles que "antes de mucho las españolas y todo abían de ser sus esclavas"? Los "grandes" recién nombrados servían a los soberanos a la mesa y un "gentilhombre" arrodillado pasaba las bebidas al "rey" después de probarlas. Todos resolvieron volver a reunirse en vísperas de la Epifanía, porque "abía de aver una muy grande junta".

¿Cómo interpretar esa "coronación"? Los participantes eran negros y mulatos nacidos en México, con una excepción significativa: el rey Martín, llegado "muy pequeño" de Guinea. Como en muchos movimientos negros actuales, la occidentalización extrema de sus cabecillas tiene por corolario una elección simbólica, que hace hincapié en la tierra de origen. A diferencia de los trabajadores encerrados en los obrajes, esos negros parecían gozar —a juzgar por el lujo de su atuendo— una condición de vida desahogada, en relación directa con la opulencia de los amos a los que servían, "la gente más rica y que más puede en esta ciudad". El peligro parecía tanto más inminente cuanto que la comunidad negra, tras sus jefes, parecía capaz de ganarse a los mestizos "belicosos y muy valientes" y al lumpen de los "pequeños blancos", "hombres perdidos que an benido de Castilla y no quieren travajar". ¡Como si no le faltara al *Buscón* de Quevedo, desembarcado en la Nueva España, más que ponerse a las órdenes de unos soberanos negros dispuestos a derrocar el orden establecido![47]

Tres años después, en 1612, volvió a soplar un viento de pánico sobre la ciudad, y las autoridades exorcizaron sus temores y los de los estratos intermedios ejecutando a 29 negros y 7 africanas, y luego mostrando los cuerpos desmembrados de las víctimas, que exhalaban un intolerable hedor.[48] La amenaza de una asociación entre esos negros urbanizados y los cimarrones de las regiones de Veracruz, Acapulco e Izúcar preocupaba a muchos. Pero, ¿cuál era el papel de los fantasmas y las fobias de una franja de la clase dirigente española a la que el mundo negro espantaba? Sobre todo puesto que los amos "riquísimos" de los esclavos en cuestión se habían puesto de acuerdo en reducir los acontecimientos a las anodinas proporciones de una "borrachera de negros". El hecho es que el embrión de comunidad negra, a diferencia de los grupos mestizos o de los "pequeños blancos" de límites inciertos, parecía ser la única fuerza "popular" capaz de expresar, así fuese en forma de una fiesta, una reivindicación política y de arrastrar tras ella al resto de los grupos menos favorecidos, con la notable excepción de los indios, que jamás simpatizaron con la gente de África.

Pero la presencia negra se imponía de otra manera, menos perturbadora, aun si preocupaba o seducía a los curas. Los encantos y los atuendos de la mujer africana no dejaban indiferentes ni a españoles ni a visitantes eu-

[47] AGI, México, 73 [1609].
[48] González Obregón (1952), p. 340.

ropeos. El dominico inglés Thomas Gage, entre escandalizado y divertido, anota en su diario de viaje por México: "Hasta las negras y las esclavas atezadas tienen sus joyas, y no hay una que salga sin su collar y brazaletes o pulseras de perlas, y sus pendientes con alguna piedra preciosa. El vestido y atavío de las negras y mulatas es tan lascivo, y sus ademanes y donaire tan embelesadores, que hay muchos españoles, aun entre los de la primera clase, propensos de suyo a la lujuria, que por ellas dejan a sus mujeres".[49] Las desviaciones que la sociedad colonial acepta en un individuo se vuelven intolerables en un grupo. Ya les tocará el turno de comprobarlo a los marranos, a mediados de siglo.[50]

LIMA, CIUDAD DE LA CORTE Y DE LA PLEBE

Como en México, los africanos de cepa y sus descendientes, mezcla de sangre de todas clases, mulatos o zambos, cuarterones, negros de ébano o bien de piel casi blanca, daban a la ciudad de Lima una fisonomía particular. En la capital del virreinato de Perú el número de españoles era sensiblemente más reducido, ya que a comienzos del siglo XVII se contaban poco menos de diez mil cabezas de familia; en cambio la población negra era del orden de 50 mil personas, a las cuales se añadían los indios y todos los que acudían de Quito, la Nueva Granada, la Nueva España, Nicaragua y Chile.[51]

Ciudad nueva, concebida y construida por Francisco Pizarro, Lima, a diferencia de la capital de la Nueva España, no había echado raíces en una antigua ciudad india. Dando muestras de clarividencia política, Pizarro había instalado la sede del gobierno sobre la costa del Pacífico —el puerto de El Callao se encontraba en las cercanías—, no en el centro del país, sino en el eje marítimo que unía a Panamá con el Estrecho de Magallanes y el Atlántico Sur. Esta situación geográfica le había permitido al virreinato una cierta autonomía en relación con la Corona en los decenios que siguieron a la Conquista. Las ambiciones independentistas de Gonzalo Pizarro y, más adelante, las de Hernández Girón, se explican en parte por el aislamiento de Lima, pues si las corrientes y los vientos permitían ir en 15 días de El Callao a Panamá, en cambio el viaje en sentido inverso podía requerir varios meses, y no carecía de riesgos.

Sede de gobierno, española y con vocación marítima, la capital daba la espalda a Cuzco, "Roma de esas comarcas antárticas, madre y patria de tantos reyes y monarcas", pero aislada en la sierra, señalada por la influencia de las elites incas, de los encomenderos y de los mestizos a los que se llamaba "montañeses".[52] Libre del peso del pasado, Lima era la residencia

[49] Gage (1979), t. I, pp. 201-202.
[50] El tema será abordado en el tercer volumen de la *Historia del Nuevo Mundo*.
[51] Vázquez de Espinosa (1992), *Fundación de Lima*, p. 399.
[52] *Ibidem*, p. 554.

del virrey y de su corte, del arzobispo, de los miembros de la Audiencia, de letrados, juristas, licenciados y doctores en teología, de inquisidores, de negociantes y de empresarios.

El brillo de la ciudad, debido a su universidad fundada en tiempos de Carlos V, en 1551, en el convento de Santo Domingo, agrandada y renovada en 1576 por el virrey Toledo, era indudable.[53] En 1614 la universidad tenía 17 cátedras, dos de ellas consagradas a la enseñanza de las lenguas indígenas. La mayoría de los profesores ya no eran españoles de la península sino criollos "hijos del país", egresados de la misma universidad.[54] En torno de esos burócratas y esos eclesiásticos gravitaban, como en México, enjambres de servidores y esclavos, artesanos de lujo, libreros, impresores o saltimbanquis de paso. Todas éstas eran actividades necesarias para una vida de corte cuyos fastos no tenían nada que envidiar a los de Europa; un séquito de casi 200 personas invadió Lima al instalarse el nuevo virrey, Francisco de Borja y Aragón, príncipe de Esquilache.

En la capital se habían edificado hospitales desde los años que siguieron a su fundación; a principios del siglo XVII se contaba con ocho de ellos. En el más importante, el de San Andrés, se atendía a españoles y a negros libertos en salas separadas; le servía de contrapeso el de Santa Ana, reservado a los indios. Esos establecimientos habían sido concebidos para curar las enfermedades infecciosas, las demencias, y para aliviar la miseria y la confusión; huérfanos, ancianos y muchachas abandonadas recalaban en esos lugares, mientras que los "pobres vergonzantes" recibían ayuda a domicilio, organizada por la fraternidad de la Caridad. Los esclavos negros prestaban lo esencial del servicio doméstico, mientras que muchachas mestizas se encargaban de la enfermería; se las recompensaba asignándoles una dote que les permitiría encontrar marido.[55] Como en la península, esas instituciones de caridad eran herederas de la tradición medieval de beneficencia. Pero en las Indias intentaban responder a las necesidades de la sociedad heteróclita en el seno de la cual, pese a sus insuficiencias, ponían un toque de solidaridad entre todos los grupos sociales y todas las "naciones".

En la capital, más aún que en los pueblos, era difícil mantener la segregación espacial. A las mezclas inevitables se sumaba una libertad de costumbres que contrastaba con el rigor castellano. Celestinas mestizas y mu-

[53] Cobo (1964), t. II, pp. 415-416.

[54] Como en México, las elites urbanas estaban ávidas de novedades literarias. Se arrebataban la primera edición de *Don Quijote*, puesta a la venta en 1606; las aventuras del *Lazarillo de Tormes* y la sulfurosa *Celestina* divirtieron a los funcionarios de la Audiencia, pero también tuvieron público textos más áridos, como el *Arte de la lengua castellana* de Nebrija. Las hazañas de *Amadís*, prohibidas por los oidores, temerosos de todo lo que exaltara los espíritus —ya muy turbulentos— de los habitantes de Perú, circularon a escondidas. En cambio los temas locales interesaban menos y el extenso poema de Ercilla sobre Chile sólo tuvo éxito de crítica, como ocurrió con los *Comentarios* de Garcilaso de la Vega; Leonard (1940), pp. 19-20.

[55] Cobo (1964), t. II, pp. 442-451, describe esos hospitales con sus dotaciones y su personal. Para México, Josefina Muriel (1956-1960), *Los hospitales de la Nueva España*, UNAM, México, t. I y II.

latas expertas en filtros de amor, asuntos sentimentales y escándalos socavaban la presunta austeridad de los funcionarios de la Audiencia y de los cortesanos. Decíase que negros y mulatos poseían secretos para hacer flaquear las voluntades o asegurar el éxito en toda clase de empresas. Los españoles respetaban esos conocimientos, cuya eficacia temían. En el decenio de 1570 un escándalo dio mucho que murmurar. El proceso del dominico Francisco de la Cruz, que se volvió loco en las mazmorras de la Inquisición, reveló los secretos de alcoba de las familias más antiguas de la ciudad. Se supo que el religioso había tenido un hijo con doña Leonor de Valenzuela, la esposa abandonada de Rodrigo de Salazar, encomendero y empresario de Quito. Esta mujer era hija del conquistador Nicolás Rivera *el Viejo*, uno de los compañeros de Pizarro y fundador de la ciudad. Doña Leonor había expuesto a su hijo a la puerta de la casa de su propia madre, quien lo había criado con su hermana; el niño fue mencionado en los delirios de una visionaria mestiza llamada María Pizarro, cuyos vaticinios se respetaban. Doña Leonor fue detenida por la Inquisición pero liberada al cabo de un mes debido al prestigio de su linaje; en cuanto a Francisco de la Cruz, quien hacía declaraciones heréticas y subversivas, pereció en la hoguera en 1578.[56]

En los mercados el pequeño comercio se había desarrollado gracias a los negros que competían con indios y mestizos.[57] Era una de las consecuencias de una práctica común en la capital: los amos dejaban que sus esclavos amasaran un pecunio para comprar su libertad. A veces el padrino de bautizo ofrecía ese dinero, o bien lo obtenían los esclavos como recompensa por servicios rendidos mediante una actividad subsidiaria: la limpieza y mantenimiento de lugares públicos, la venta al menudeo de frutas y pescado, de bebidas refrescantes o de confituras eran algunas de esas ocupaciones.[58] La gente humilde ejercía todos los oficios imaginables. Se la encontraba en la plaza mayor donde se levantaban los edificios oficiales y en las calles adyacentes, atestadas de tiendas y de puestos. Grupo informe, plebe que ya no era ni india ni africana ni española,[59] esta gente invadía la ciudad de noche y de día, dándole una animación permanente y llenando a Lima con sus gritos, sus rumores y sus movimientos.

Esas populosas arterias contrastaban con el silencio de las aldeas desier-

[56] Ortiz de la Tabla Ducasse (1985), pp. 36-41. El texto de ese asombroso proceso fue trascrito y presentado por Abril Castelló (1992). Véase también cap. I, sobre los nexos entre la elite india y los curanderos africanos, y cap. II sobre la campaña contra Las Casas y sus vínculos con el asunto de Francisco de la Cruz.

[57] Bowser (1977), p. 149.

[58] *Ibidem*, pp. 335-344. Este autor, p. 337, cita un documento en que el amo otorgaba a su esclavo la libertad por "el cuidado, el afecto, el amor y la alegría" de que había dado prueba a su servicio. Hacia 1650 la décima parte de la población negra era libre.

[59] El término "chusma" aparece en los documentos de fines del siglo XVI para designar a la muchedumbre urbana. Cobo (1964), *Fundación de Lima*, I, cap. 10, pp. 309-310, habla de "hormiguero", "vulgo" y "multitud", así como de las calles adyacentes a la plaza que "tampoco se vacían de gente".

tas de la sierra y de la costa. En Surco, en las cercanías de Los Reyes —el otro nombre de Lima—, las paredes decoradas del palacio del cacique caían en ruinas, y ya no se sabía si los temblores de tierra o la negligencia humana habían destruido los monumentos del pasado. En Chancay el cementerio había sido profanado varias veces, dejando al descubierto, sobre la plaza, cadáveres encogidos y resecos. En cuanto al célebre santuario de Pachacámac, sólo subsistía su enorme silueta, dominando el mar.

En el lugar mismo el esplendor de la arquitectura de Lima, la variedad de sus diversiones —que alternaban comedias, representaciones musicales, juegos ecuestres y corridas de toros—, el fasto de las procesiones y de las fiestas religiosas, formaban un marcado contraste con la presencia de una población que vivía al margen del centro urbano. Bastaba cruzar el puente sobre el Rímac, a pocos pasos de la espléndida Plaza de Armas, para penetrar en una zona miserable y peligrosa, el barrio de San Lázaro —pues en él había un leprosario—, donde se apiñaban indios que habían roto con la comunidad, "patanes" de la sierra sobre los cuales la Iglesia no tenía casi dominio alguno. Vivían en cabañas improvisadas en terrenos inundados por las crecidas del Rímac, entre las inmundicias sobre las cuales se cernían legiones de buitres, los gallinazos, que incluso atacaban a los niños. Esos miserables también eran víctimas de ladrones mulatos y mestizos que los extorsionaban regularmente o dejaban encintas a muchachas que luego daban a luz zambos, como se llamaba a esos híbridos de africano y de indio.[60] En 1610 las autoridades embellecieron el barrio que se extendía entre esos tugurios y el centro; un paseo bajo los árboles, la Alameda, a ejemplo de la que adornaba la ciudad de Sevilla, serviría en adelante de fron tera entre los dos mundos.

El destino de esos desarraigados no tenía nada en común con el del millar de indígenas originarios del valle del Rímac, que poblaban el barrio de Santiago bajo la tutela de los jesuitas. El barrio, protegido de las incursiones del hampa por un muro —lo que le valió el nombre de Cercado—, quedó englobado en la trama urbana, pero conservó sus privilegios. Sus habitantes, profundamente hispanizados, hablaban castellano, habitaban casas a la española, y, a menudo poseían esclavos negros. Muchos de ellos habían aprendido a tocar instrumentos músicos europeos —el órgano, la viola y el caramillo—; incluso algunos, ahora maestros cantores, acompañaban las innumerables misas celebradas en la capital. Los jesuitas habían inaugurado en El Cercado un colegio para los hijos de los caciques, imitando los de Cuzco y de Quito. También había allí un reclusorio en que eran encarcelados los indios de la sierra acusados de idolatría.[61]

[60] Bowser (1977), p. 266.

[61] Cobo (1964). t. II, p. 353: "Están tan españolados que todos generalmente, hombres y mujeres, entienden y hablan nuestra lengua y en el tratamiento de sus personas y aderezo de sus casas parecen españoles y basta decir para prueba desto, que entre todos ellos tienen más de ochenta negros esclavos". La proporción era aproximadamente de un esclavo por cada diez indios.

Los puertos de la Mar del Sur[62]

Por todos esos aspectos, Lima se asemejaba a otras grandes ciudades del Nuevo Mundo. Debía su originalidad a su puerto de mar, El Callao, situado a dos leguas del centro, donde ya se sentían los efluvios de la brisa marina. Dominando la rada cerrada por una isla, donde nubes de aves depositaban su guano, El Callao fue en sus orígenes un "tambo", es decir un depósito de mercancías, edificado en 1537 por Diego Ruiz. Muy pronto, mientras se desarrollaba la actividad portuaria, garitos, tabernas y almacenes se centraron en torno de ese primer núcleo.[63] Poco tiempo antes balsas llegadas del señorío de Chincha recorrían el litoral hasta llegar a Manta; ahora, incontables negros se mezclaban con los escasos pescadores indios, encorvados sobre sus embarcaciones de paja de *totora*. Las balsas que dieran renombre al Valle de Chincha prácticamente, habían desaparecido sustituidas por actividades nuevas, relacionadas con el auge del comercio en esas regiones. Todas las mercancías provenientes de Panamá o del puerto de Arica y el mercado de Potosí tomaban esa vía; allí se llevaba la contabilidad, que no excluía fraudes ni corrupción.

La importancia de El Callao pronto despertó la codicia de los enemigos de España. Así, una noche de verano de 1579 un navío inglés a las órdenes de Francis Drake, llegado del Estrecho de Magallanes, atracó allí, frente al palacio del virrey Toledo. El momento había sido bien elegido; no había un solo grano de pólvora ni un arcabuz en todo el puerto pues, por temor a los motines, las autoridades habían prohibido portar armas a mestizos y mulatos. Un marino del puerto reconoció a Drake, y dio la alerta. El corsario vaciló antes de hollar la tierra de Perú, pues sin duda creyó que las antorchas encendidas por los ribereños eran arcabuces. Volvió a zarpar, atacó de pasada Guayaquil, y luego se fue hasta México. La amenaza de Drake fue el principio de toda una serie de incursiones de ingleses y holandeses.[64] Sin embargo, el sistema de defensa siguió siendo rudimentario y la ciudad más grande del sur del continente no quedó protegida más que por 500 hombres. Pero los ataques de los corsarios tuvieron el efecto de movilizar a la gente del pueblo, especialmente a los negros y mulatos libertos, cuya lealtad les valió quedar exentos del tributo.[65]

En El Callao no había madera para construir barcos, pero abundaba en Guayaquil, puerto situado al sur de la línea equinoccial, sobre el estuario del Río Guayas, cerrado por la Isla de Puná. Pizarro y sus hombres habían

[62] Sobre los puertos mexicanos del Pacífico, Rolf Widmer (1990), *Conquista y despertar de las costas de la Mar del Sur*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

[63] Cobo (1964), t. II, cap. 31, p. 355.

[64] Lizárraga (1968), p. 157: "Era azote enviado de Dios".

[65] Cobo (1964), t. II, I, cap. 31, p. 358. Bowser (1977), p. 377, afirma que la primera milicia de gente de color para la defensa de la ciudad contra los ataques de los holandeses fue creada por el virrey en 1615.

sufrido reveses en esos parajes, habitados por tribus belicosas que el inca apenas había podido someter. Desde aquellos acontecimientos se habían sucedido dos generaciones. A fines del siglo XVI el cacique Diego Tomalá jugó la carta de la hispanización. Era ganadero y buen jinete; además era un cristiano ejemplar que sobresalía en el canto llano y tocaba el órgano; su hijo sabía leer y escribir. Los manglares que habían estado a punto de devorar a los conquistadores hicieron la fortuna de los Tomalá, pues los explotaron para abastecer de madera los astilleros. A ese comercio se añadían los ingresos obtenidos de los aparejos fabricados con fibras de agave.

Un tráfico activo, monopolizado por dos o tres familias de caciques, entre ellas la de la poderosa doña María Daule, animaba el estuario. Las mercancías, llevadas en balsas, remontaban la corriente; más allá de Daule eran transportadas a lomo de mula hasta la sierra. Doña María, ama y señora del río, poseía varias embarcaciones, así como talleres de construcción de navíos, donde se fabricaban sobre todo galeones. En sus pastizales criaba vacas y caballos, cuidados por mulatos y zambos en las selvas circundantes, lo que le permitía abastecer a los españoles cuando éstos desembarcaban en Manta. Doña María había recibido al virrey príncipe de Esquilache y, en su séquito, a doña Ana María Coya de Loyola, la nieta de Sayri Túpac, quien volvía al país con su marido. Cuando los corsarios holandeses atacaron Guayaquil en 1616 ella y su esposo dieron su apoyo a los españoles. La cacica se colocó en primera fila para alentar a sus súbditos, comportándose de manera "muy viril", rasgo de carácter que le valió renombre en toda la región. Era ya anciana cuando los corsarios reanudaron sus incursiones en 1624; una vez más se dedicó a abastecer a los soldados, y los holandeses, frente a la resistencia organizada de las poblaciones, no lograron apoderarse de aquella plaza estratégica.[66]

Otras razones impulsaban a los españoles a frecuentar el puerto de Guayaquil pese a su clima húmedo y a sus nubes de mosquitos. Decíase que el agua del río que corría sobre un lecho de zarzaparrilla —planta con virtudes medicinales— curaba los chancros de la sífilis. Pero también, y ante todo, ofrecía la posibilidad de importar mercancías de contrabando, que se desembarcaban en Puná —con la complicidad de los caciques— y se transportaban en piragua hasta los depósitos portuarios. De ese modo cargamentos enteros de seda de China transitaron por Guayaquil y fueron vendidos en los almacenes del virreinato. Antonio de Morga, presidente de la Audiencia de Quito, que había estado en Manila, fue sospechado de organizar ese tráfico. Tras una investigación llevada a cabo de 1615 a 1617 tuvo que pagar una multa equivalente a dos años de salario. Abandonó entonces el negocio de las sedas para dedicarse, con grandes ganancias, a la venta al mayoreo de las telas fabricadas en los obrajes.[67]

[66] "Autos de doña María Caychi, cacica" (1626); "Provanzas de Juan Nauma" (1603). Guayaquil fue atacado sucesivamente por Drake (1579), Cavendish (1587), y luego por cinco expediciones holandesas: 1599, 1600, 1615, 1624 y 1643.

[67] Phelan (1967), pp. 160-161.

Quito, ciudad criolla

Situada bajo la línea equinoccial, Quito se había desarrollado a partir de una ciudad prehispánica surgida en el cruce de caminos antiguos. Las selvas de Esmeraldas le bloqueaban el acceso al mar, y las comunicaciones con Guayaquil eran difíciles. Al este la aislaba, asimismo, la selva amazónica con sus tribus hostiles. Los caminos de la sierra, impracticables en invierno, encerraban la ciudad en el Valle de Pichincha durante largos meses.

Desde 1563 Quito era la sede de una audiencia fundada por Hernando de Santillán. La institución le confería a la provincia una relativa autonomía, aun si, en última instancia, todas las decisiones emanaban de Lima, para gran descontento de las familias criollas. Los encomenderos y los patrones de los talleres textiles constituían un grupo influyente en torno del cual gravitaban incontables mestizos. Éstos en su mayoría eran individuos de origen oscuro y sin ningún porvenir en la nueva sociedad. Don Miguel, hijo del conquistador Sebastián de Benalcázar y de una india, se había apoyado en 1583 en esta gente para combatir a los funcionarios de la Audiencia y proclamarse "rey del país". La conspiración seguía el hilo de las rebeliones mestizas inauguradas por Diego de Almagro *el Mozo*. Fue descubierta por el presidente de la Audiencia, y el rebelde fue condenado a muerte.[68] Este episodio dejó un recuerdo amargo a numerosos criollos.

A esta población mestiza que inspiraba inquietudes a las autoridades se sumaban los numerosos soldados, "conquistadorcillos" ansiosos de triunfo, acantonados en Quito, pues las provincias limítrofes aún no habían sido pacificadas. A esos "vagabundos" no les atraía la perspectiva de combatir a los chiriguanos o a los araucanos. Sin empleo, marginados, viviendo de milagro, erraban por las calles provocando riñas a la menor ocasión, y contribuían a crear una atmósfera de desorden.[69] Esos rencores no eran ajenos al desprestigio en que había caído la Audiencia, cuya corrupción era denunciada públicamente por su presidente, Manuel Barros de San Millán, desde 1587. Este hombre había servido en Charcas y en Guatemala, ganándose la reputación de intratable en los asuntos concernientes a los indios: siempre había tomado su defensa contra los explotadores. En Quito, fiel a sus principios, atacó las condiciones de trabajo de los obrajes y la corrupción de los funcionarios, cuyas cuentas examinaba infatigablemente; fue una tarea peligrosa, que le valió una impopularidad cada vez más intensa entre los notables de Quito, especialmente los criollos.[70]

Ese clima de tensión precipitó la crisis de las alcabalas. Este impuesto a todas las trasacciones comerciales existía en Nueva España desde 1574, pero sólo fue instaurado en Perú a partir de 1592. La inestabilidad crónica

[68] Lavallé (1992), p. 99.
[69] *Ibidem*, pp. 88-89.
[70] *Ibidem*, p. 35.

de este virreinato le había valido un trato favorable, pues se temía que se reanudara la insurrección de los encomenderos y de los notables. Pero el abismo financiero en que había caído Felipe II tras la derrota de la Armada Invencible, en 1588, impuso esta medida fiscal.[71] Mientras en otras partes los comerciantes y los pobladores aceptaron las decisiones reales —en Perú la alcabala sólo era de 2%, para evitar dificultades—, en Quito la llegada de las órdenes reales, en julio de 1592, desencadenó un motín en el que tomaron parte los mestizos, los soldados y muchos criollos.[72]

También fue aquélla una explosión de violencia contra las autoridades que dependían de Lima, encarnadas por el presidente Barros. A la cabeza de los insurgentes figuraba un mestizo, Diego Ramírez, quien, con sus cómplices, supo manipular hábilmente a la muchedumbre. Al llamado de los rebeldes la "gente popular" se concentró en la plaza para obligar a los oidores del tribunal a rechazar los impuestos. Los cabecillas pensaban matar al presidente y a los oidores y dirigir un levantamiento general, sin duda para liberarse de la tutela de Lima. Se repartieron los cargos municipales y nombraron capitán general a un tal Alonso Moreno Vellido, "hombre bajo e insolente", tesorero de la ciudad, a quien Diego Ramírez prometió el apoyo de todos los mestizos.

En abril de 1593, después de no pocas peripecias, Lima logró imponer su autoridad gracias a las tropas de Pedro de Arana. Se ordenó la ejecución de 25 cabecillas. Otros fueron enviados a las selvas occidentales, donde habitaban los indios yumbos, y allí lograron hacerse olvidar. Los testigos de la época hablaron de una "chusma", pero juzgaron los hechos con cierta benevolencia, atribuyéndolos a la juventud de los participantes.[73] Esta abortada conjura revelaba las veleidades de autonomía de Quito y las nuevas solidaridades de intereses que agrupaban a "las gentes del país", fuesen mestizas o no, frente a las decisiones económicas adoptadas por instituciones que les eran ajenas.

Años después Antonio de Morga, que desde 1615 era el presidente de la Audiencia, se propuso "desarrollar" el territorio a su mando facilitando la creación de nuevos puertos sobre el Pacífico, en Esmeraldas y en Bahía de Caráquez. Esas propuestas desagradaron al virrey de Perú, del que dependía, quien prefirió aislar a Quito para protegerlo de los piratas holandeses. Ése fue el primer conflicto grave entre los intereses regionales y los de la Corona. En esa ocasión los notables de Guayaquil, deseosos de conservar el monopolio del tráfico marítimo, se pusieron del lado de Lima, objetando

[71] Entre los argumentos planteados por el monarca se repetía constantemente el de los botines tomados por los piratas ingleses a los navíos de la flota.

[72] La obra de referencia es la de Lavallé (1992). Véase también Ortiz de la Tabla Ducasse (1985), p. 56.

[73] Lizárraga (1968), p. 168. También en Cuzco estallaron revueltas del populacho: "Otras sombras de rebelión hubo en el Cuzco, de gente muy baja, que es asco tratar sus oficios ni ponerlos en historia: un botijero y un no séquién más, pagaron su desvergüenza en la horca", en AGI, Quito, vol. 25 [1601]. El documento habla de "gente popular" y de "vulgo".

que la apertura de nuevos caminos incitaría a los habitantes de las regiones apartadas a facilitar el desembarco de corsarios extranjeros. Con la muerte del doctor Morga, ocurrida en 1636, se olvidaron los proyectos de expansión de Esmeraldas, y con ello quedó sellado el destino de cientos de mulatos y de zambos, "gentes inconstantes y bárbaras" que desde hacía decenios habitaban esas selvas.[74]

Los pobladores mineros de México

En México y en Perú surgieron pueblos —y después ciudades— cuya prosperidad se basó en la extracción de mineral de plata. En la primera mitad del siglo XVI la búsqueda de oro de superficie había sido la principal ocupación de los europeos en América. Los lavadores de oro se dispersaron sobre todo por el Caribe y el reino de Nueva Granada. Poco antes de mediados del siglo, al agotarse los yacimientos de superficie, comenzó la explotación de las minas en Perú y en Nueva España.

Entre esos dos polos principales de extracción de la plata se extendía una zona rica en minas de oro y de esmeraldas; las de Muzo, Antioquía y Chocó, en la Nueva Granada, fueron explotadas inicialmente por indios y luego por negros, cuando esta población estaba a punto de extinguirse. Zamora y Zaruma, los yacimientos auríferos de la Audiencia de Quito, también costaron la vida a numerosos indígenas, entre ellos a muchos cañari del sur de Cuenca.[75]

En el Nuevo Mundo se experimentaron con éxito nuevos métodos de tratar con mercurio el mineral de plata; la amalgama permitía recuperar fragmentos antes desechados por sus explotadores, y aumentar considerablemente la producción. Esta técnica fue introducida hacia 1557 por Bartolomé de Medina en las minas de Nueva España y luego aplicada en Perú, desde 1571, gracias al virrey Toledo.[76] En lo sucesivo cantidades fabulosas de metal tomarían el camino de Sevilla y de los países europeos, mientras que otros cargamentos más modestos salían de Acapulco hacia China, no menos ávida de plata.[77] Se calcula que en el decenio de 1590 Felipe II recibía un promedio de 2.5 millones de ducados, que representaban 20% de los ingresos de la Corona.

En la Nueva España los principales centros de extracción se hallaron en el centro del país; en torno a las minas surgieron caseríos donde convivían

[74] AGI, Quito, vol. 10, "Relación de la provincia de Esmeraldas".

[75] Es imposible retomar aquí el conjunto de la producción minera. Sobre la extinción de los indios de Muzo en la Nueva Granada, a consecuencia de las malas condiciones de trabajo, véase Friede (1967). Sobre Zaruma, el mejor documento es "Descripción del cerro. . ." (1578-1618), AGI, Patronato. También allí los observadores hacen un balance de la disminución alarmante de los indios, y piden negros y jornaleros.

[76] Braudel (1985), t. I, p. 433.

[77] Romano (1972), pp. 137-138; Braudel (1985), t. I, p. 433.

y se mezclaban todos los grupos. Hacia 1570 las minas de Sultepec, al suroeste del Nevado de Toluca, reunían a más de 200 familias españolas y a 600 negros.[78] Por la misma época Tetelzinco, en las minas de Taxco, contaba con 62 familias de españoles, 130 esclavos negros y casi 500 trabajadores indígenas.[79] Al propietario de una mina o al locatario de un filón —designado con el término de "minero"— no le bastaba descubrir una veta para enriquecerse; debía contar además con capital y mano de obra. Sólo el beneficiario de una encomienda tenía los medios necesarios para movilizar fácilmente la mano de obra indígena.[80] En la segunda mitad del siglo el repartimiento llevaba por la fuerza a los indios del campo hacia las minas de la región. Los equipos de trabajadores indígenas, de esclavos negros y mulatos, moraban en barracas rodeadas por árboles frutales cuyos productos mejoraban su alimento ordinario, cuando no eran pisoteados o devorados por las mulas empleadas por los mineros.[81] Las minas también atraían a negros y a mulatos libres, sin domicilio ni trabajo fijos, que se mezclaban con los trabajadores para desaparecer un día tal como habían llegado.

Para procurarse el dinero del tributo los indios de los alrededores distribuían su energía entre el cultivo de maíz, la venta de frutas, de uvas silvestres, guayabas, cacao, y el trabajo en el fondo de la mina. Otros se encargaban de cortar leña para hacer soportes y desmontaban los cerros cercanos a las explotaciones. Algunos mantenían relaciones cotidianas con los españoles, y se vestían casi como los europeos.

Al igual que en el caso de los centros urbanos, las minas irrumpían en las provincias indias, en las sierras hasta entonces poco frecuentadas por los europeos, con intereses, sistemas de trabajo, máquinas y mercancías que alteraban las economías y las sociedades tradicionales. Esos poblados mantenían relaciones constantes con la capital y con Castilla. Pero la excesiva proximidad del Valle de México impedía todo auge local. Capitalistas a quienes sonreía la fortuna, algunos funcionarios, unos cuantos eclesiásticos, dos o tres marranos, rodeados de indios "supersticiosos", componían una elite local que sólo pensaba en abandonar ese oasis —en que la plata era como un espejismo, y donde brotaban las granadas— para regresar a la capital.[82]

El comienzo de la explotación de las minas del norte planteó infinitas dificultades más. Zacatecas (1546), Guanajuato (1557) y Sombrerete (1558) estaban situadas en regiones recorridas por poblaciones de indios nómadas. Para explotar esos considerables yacimientos hubo que recurrir a indios del centro que fueron reclutados especialmente para colonizar las fronteras septentrionales; nahuas, otomíes, tarascos y tlaxcaltecas fueron obligados a instalarse en comarcas inhóspitas, donde todo les era descono-

[78] Aguirre Beltrán (1972), p. 209.
[79] *Descripción del arzobispado de México* (1897), p. 171.
[80] Romano (1972), pp. 143-146.
[81] Zavala (1980b), t. I, p. 34.
[82] King (1989), pp. 28-35.

cido; como esta mano de obra era insuficiente se la complementó con prisioneros de las campañas contra los chichimecas, con esclavos negros y trabajadores libres.

Las condiciones de trabajo en el fondo de las minas solían ser aterradoras. Las diferencias de temperatura entre el sol del mediodía y las tinieblas de los pozos, la ignorancia de las reglas del oficio y el defectuoso mantenimiento de las galerías, convertían los tiros en tumbas. El barrenado y la extracción de los metales eran tareas asignadas a los indios, pues los negros no resistían el frío y la humedad de las profundidades. Más adelante los indios desarrollarían una habilidad especial para las operaciones más delicadas: lavar el mineral, quitar el mercurio, separar la plata, refinar y fabricar el lingote.[83] Los negros se ocupaban principalmente de moler los bloques y lavar los metales.

Muchos indios intentaban sustraerse al trabajo forzado en las minas. En la región de Guanajuato, a finales del siglo XVI, los mineros españoles sólo disponían en realidad de poco más de la mitad de la mano de obra indígena que se les había asignado. La hostilidad de los indios a su instalación en los centros mineros preocupó a las autoridades de Nueva España. Fracasaron los intentos de atraerlos y arraigarlos allí de manera perdurable, proponiéndoles exenciones de tributo y de servicio personal;[84] los indios huían y regresaban a su pueblo cada vez que podían, cuando no caían víctimas de las epidemias,[85] hasta tal punto que en 1638 hubo que pensar en deportar en masa a mestizos, negros y mulatos vagabundos y en importar sistemáticamente esclavos africanos y hasta "chinos" —es decir, asiáticos—, "ágiles y baratos".[86]

La mayoría de los indios reaccionaba a las condiciones de trabajo aprovechándose, para facilitarse la labor, de la incuria de los propietarios, más ávidos de obtener ganancias a corto plazo que de proteger su patrimonio.[87] En Taxco, en México, no tenían cuidado de sacar la piedra, la tierra y los escombros amontonados por los trabajos de extracción.[88] Por falta de motivación o por disgusto, embrutecimiento o torpeza intencional, los obreros destruían las columnas de sostén para recuperar el metal, provocando accidentes y hundimientos que mataban trabajadores y que, a veces, arruinaban minas y patrones.

Algunos indios se resignaban a lo peor y se adaptaban a la mina. Las rivalidades de intereses que dividían a los españoles y la escasez de la mano de obra aseguraban a los más astutos un relativo margen de maniobra. Sin embargo, raros fueron los que dejaron huella en los archivos, como el tlaxcalteca Diego de Mendoza. Ese "minero", como se identificaba a sí mismo,

[83] Florescano (1980), p. 72.
[84] Zavala (1980b), t. III, p. 85; *ibidem* (1980a), t. I, p. 84.
[85] AGI, México, vol. 1844, 28 de mayo de 1602, VII, 10.
[86] *Ibidem*, vol. 1844 [28 de mayo de 1602]; vol. 75 (28 de junio de 1638).
[87] "Un orden y uso de trabajar por tequios", Zavala (1980b), t. I, p. 28.
[88] *Ibidem*, p. 34.

había aprendido español y sabía firmar. Había trabajado en las minas de Pachuca, siete meses en la cuadrilla de Rodrigo de Ribera y dos meses en la del clérigo Garci Sánchez, antes de irse a Zacatula y después a buscar fortuna a Temascaltepec. Diego no sólo aprovechó todo aquello para cambiar de nombre y, al parecer, de esposa, sino que se mostró lo bastante experimentado como para que lo enviaran a descubrir filones con unos españoles.[89] Sus bienes nos revelan a la vez su origen indígena y su nuevo oficio: dos frazadas de Meztitlán y 29 esmeraldas (?) dejadas en prenda a un comerciante.

La práctica de la "pepena" o "partido" incitaba a los trabajadores libres a descender a la mina. En su origen suponíase que contentaría a patrones e indígenas. Los trabajadores se comprometían a aportar un número fijo de recipientes o "tenates" de metal al propietario quien, a su vez, les permitía apartar una cantidad fija de piedras, o bien lograban ganar así horas complementarias y recibían como pago una parte de la plata que extraían, "el polvillo que es de lo que se aprovechan", mientras el patrón se reservaba "lamas" y "tejales".[90] Otros llegaban a comprar el mineral precioso a los indios, quienes, por su parte, obtenían ingresos superiores al mísero salario que les daba el propietario. Muy pronto, en el secreto de la mina, los indios se acostumbraron a seleccionar y a apartar las piedras más prometedoras sin que el patrón pudiera impedirlo, por el riesgo de ser abandonado por sus obreros.[91] Pero los esclavos negros y los trabajadores indígenas no tardaron en dejar de hacer esas distinciones y esos juegos de prestidigitación, y llevaron directamente a comerciantes, vendedores o taberneros el metal que extraían y separaban, cualquiera que fuese su proveniencia. Los taberneros se acostumbraron a darles de beber generosamente en sus establecimientos para animarlos u obligarlos a entregarles regularmente su parte de pepenas y de "metales hurtados". Indios y negros sisaban el mercurio para venderlo a bajo precio a otros mineros que lo necesitaban para hacer la amalgama de la plata. Otros más pedían varios anticipos a la vez y huían sin que las autoridades pudiesen echarles mano.

Robos de todas clases, sabotajes y pirateo de la mano de obra entre empresas en competencia mantenían en torno de la mina un universo de tensiones, conflictos y tráficos clandestinos. Los trabajadores indios intentaban sacar partido a la situación siempre que podían. Los artesanos indígenas, carpinteros o albañiles de quienes no podían prescindir los mineros, sabían hacer valer su talento mejor aún; tomaron la costumbre de exigir altos salarios y de imponer sus condiciones. "Y por ser gente inclinada a holgar no trabajan si no les daban todo lo que ellos querían".[92]

Los términos "pepena", "tenate", "tequio" —la cantidad de mineral que

[89] AGI, "Bienes Nacionales", vol. 753 [1579].
[90] Zavala (1980a), *Ordenanzas*, t. I, p. 109.
[91] *Idem*.
[92] Florescano (1980), p. 74.

un trabajador convenía en entregar a su patrón—, tomados todos ellos del náhuatl, revelan la huella dejada por las culturas indígenas sobre el trabajo de la mina, aun si, a diferencia de los Andes, México no tenía una tradición minera propiamente dicha.[93] Al igual que las ciudades, también las minas fueron escuelas en las que los indios aprendieron a vender su fuerza de trabajo después de haber descubierto, a sus expensas, los horrores de una tarea desprovista de toda significación religiosa o comunitaria. Mineral, mercurio y hombres: todo se había convertido en mercancía.

ZACATECAS, CAPITAL MEXICANA DE LA PLATA

Las minas de Zacatecas, en el norte de México, fueron descubiertas en 1546 cuando Juan de Tolosa y sus hombres, acampados al pie del Cerro de la Bufa, notaron que las piedras que les ofrecían unos indios eran de mineral de plata.[94] Dos años después un reducto fortificado servía de abrigo a los esclavos y a los mineros indígenas, amenazados permanentemente por las incursiones de los indios huachichiles. Ante la falta de indígenas sedentarios fue imposible recurrir, como en el centro del país, al sistema de repartimiento o trabajo forzado. La mano de obra se alquilaba por un salario en metálico y en especie, sobre la base de una relación de patrón a empleado. Los indígenas que habían perdido sus vínculos geográficos y comunitarios se acostumbraban, por fuerza, a esas relaciones nuevas. A mediados de siglo en el lugar se establecieron colonias de indios llegados del centro del país; los tlaxcaltecas fundaron el barrio de Tlacuitlapan, los texcocanos el del Niño Jesús; los mexica vivían en Mixicapan mientras que los tarascos llegados de Michoacán se establecieron en San José y en Tonalá Chepinque. En 1569 Zacatecas albergaba a 300 familias europeas y a más de 500 esclavos.

A finales del siglo XVI el poblado pionero se había convertido en una ciudad respetable, con sus plazas, sus iglesias, sus tiendas y sus ricas mansiones. Españoles e indios llegados del sur, negros arrancados de África y "chinos" transportados por el galeón de Manila formaban una sociedad heteróclita, situada en un desierto, y distinta de la del centro del país. Una parte de la población se dedicaba a extraer y refinar la plata, mientras que los demás se afanaban transportando el metal hacia México e introduciendo en la región los víveres y las materias primas indispensables. Carpinteros, herreros, sastres, zapateros y una multitud de arrieros y de transportistas encontraron, pues, empleo en aquella ciudad de la plata. A principios del siglo XVII continuaba la expansión de Zacatecas. Había llegado a ser la tercera ciudad de México, después de la capital y de Puebla. En

[93] Zavala (1980a), *Ordenanzas*, t. I, pp. 85-90; (1980b), t. I, p. 36. Sobre el vocabulario de las minas, véase el diccionario de Langue y Salazar-Soler (1993).
[94] Bakewell (1976), p. 17.

1608 rebosaba de hombres, de actividades y de ilusiones perdidas, con sus 3 mil indios, negros, mestizos y mulatos y con sus 1 500 españoles, 300 de ellos originarios de la península, entre los cuales había castellanos, vascos, portugueses, andaluces y extremeños.[95] Entre 1600 y 1630 se calculaba que la producción de plata del distrito de Zacatecas, el más importante de todo el virreinato, estaba cerca de 43 toneladas; siguió aumentando hasta el año de 1635.[96]

Los españoles de Zacatecas se sentían diferentes de los criollos de la capital, más vigorosos; mejor dotados y, por consiguiente, más parecidos a los castellanos de la península. ¿Era simple casualidad que el vino de España se añejara mejor en Zacatecas que en el resto de México?[97] Esa sensación de ser distintos era alimentada, asimismo, por la presencia de una numerosa comunidad vasca. Tres de los cuatro fundadores de la ciudad eran originarios de aquella región, así como los principales conquistadores de las provincias que se extendían al norte y al oeste de la ciudad minera.[98]

Zacatecas también era la capital de la frontera. La ciudad estaba rodeada de poblados en que los inmigrantes indígenas, con su ejemplo cotidiano, debían animar a los indios nómadas a elegir el camino de la sedentarización, del trabajo en las minas y del cristianismo. Esas aglomeraciones, con Zacatecas a la cabeza, se convertirían en otros tantos escaparates que exhibirían ante los chichimecas las virtudes de la agricultura, de la ganadería, de la monogamia y del respeto a los curas. Pero, en cambio, la proximidad de las zonas no sometidas ofrecía a cada instante a los habitantes de Zacatecas la posibilidad de escapar de la justicia del rey o de la Inquisición.

Potosí, "centro de todas las Indias"

Un día de abril de 1545, unos meses antes del descubrimiento de Zacatecas, bajo el cielo cristalino de las mesetas de Charcas —la actual Bolivia—, un indio llamado Gualpa, corriendo tras unos ciervos que se le escapaban, penetró en la montaña. Ascendió agarrándose de las hierbas; un manojo de éstas se le quedó en la mano, dejando al descubierto un débil reflejo plateado, minúscula parcela de lo que llegaría a ser la célebre veta La Rica.

Gualpa, que trabajaba no lejos de allí, en las minas de Porco, comprendió que se trataba de un filón excepcional. Sin decirles nada a sus compañeros de trabajo lo explotó a escondidas, y como el metal era de muy buena calidad pronto mejoró su situación. Un trabajador *yanacona* lo notó y, a fuerza de interrogarlo, le arrancó el secreto. Ambos decidieron entonces compartir las riquezas de la montaña, pero su acuerdo fue de poca dura-

[95] Aguirre Beltrán (1972), p. 208.

[96] Bakewell (1976) da la cifra de 186 500 marcos (un marco = 230 gramos); Israel (1975), p. 29.

[97] Mota y Escobar (1966), p. 67.

[98] Israel (1975), p. 111.

ción. El *yanacona* dio aviso a su amo, un tal Villarroel. El español fue a la montaña, acompañado de su servidor y, al notar que éste decía la verdad, registró la mina a su nombre.

La noticia de este descubrimiento cundió por los Andes, provocando una verdadera carrera hacia la Villa Rica, conocida sobre todo con el nombre de Potosí. En 1610, con sus 160 mil habitantes, Potosí era la ciudad más poblada de América, el equivalente de Amsterdam o de Londres.[99] El renombre de esas minas fue tal que llegó a los confines del mundo. En China los mandarines pequineses la ubicaron fácilmente en el mapamundi del jesuita Mateo Ricci, donde figuraba con el nombre de monte Pei-tu-hsi.[100]

Los incas, que habían explotado Porco, no se habían interesado por Potosí, fuese por desconocimiento o por temor al Señor de la Montaña que supuestamente vivía en las entrañas de El Cerro. Los antiguos también mencionaban una gran epidemia que había diezmado a la población. Después de la catástrofe unas voces extrañas habían exhortado a los indios a abandonar la región o a instalarse en una nación desconocida. Por lo tanto, el inca había ordenado dejar la montaña en paz.

Desde los primeros asentamientos Potosí se relacionó con los nuevos amos del reino. Representaba, mejor que cualquier otro lugar, la expansión española. Muy pronto la industria minera destruyó el paisaje; cincuenta años después del descubrimiento de Gualpa no crecían árboles ni hierba sobre los flancos pedregosos de la montaña. Las vicuñas y los cérvidos se alejaron de las rocas, y pronto no quedó allí otra vida que la de los millares de termitas humanas que excavaban innumerables túneles.[101]

El cerro de Potosí, flanqueado por un monte más bajo, el Huayna Potosí, se destacaba del macizo que rodeaba las mesetas de Charcas. Era de un color ocre rojizo, y ya no se sabía si ése era el tono original de la tierra o bien el de sus entrañas vaciadas, removidas y volcadas por los hombres para llegar a las vetas del interior. Su forma regular, su cima redondeada, sus pendientes empinadas, que a los caballos les costaba tanto subir, eran visibles desde lejos. Potosí se levantaba en el corazón mismo de un territorio apartado de la capital de Perú. Sus confines orientales se extendían hasta Santa Cruz de la Sierra, el Chaco, Brasil y el Río de la Plata; por el occidente la influencia de Potosí se prolongaba hasta Chile, convirtiendo al puerto de Arica en uno de los mercados del metal en barras, donde también se descargaban las mercancías llegadas de El Callao y el mercurio de Huancavelica, indispensable para la amalgama de la plata. Al sur se extendía la región de Lipes, donde, hacia 1570, se descubrieron otras minas. El repartimiento de Potosí había aportado cuatro mil aimaras, que vivían en las cercanías de los uru, el pueblo más menesteroso de los Andes. Esta comar-

[99] Capoche (1959), pp. 77-78; Helmer (1960b), p. 186; Bakewell (1988), p. 22.

[100] Hanke, en Capoche (1959), p. 10.

[101] *Descripción de. . . la villa de Potosí* (1965), p. 183: "Hoy, por las labores seguidas que se traen, no se haya rastro que hubiese tenido arboleda, cuando le descubrieron le hallaron muy poblada [. . .] y hoy ni yerba se halla en el cerro [. . .] porque todo él es un pedrisco suelto".

ca de altas mesetas se veía amenazada por las incursiones de los indios de guerra, chiriguanos pero también omauacas y casabindos del norte de Tucumán. Sólo por el norte Potosí colindaba con "la parte noble del reino".[102]

En 1555 Potosí celebró durante 24 días el fin del levantamiento de Hernández Girón y de un periodo de disturbios ininterrumpidos desde la Conquista. Las fiestas reflejaban el triunfo de una sociedad nueva, fundada sobre la plata y sobre la riqueza rápidamente adquirida. Se levantaron altares dedicados al Santísimo Sacramento, a la Virgen de la Concepción y al apóstol Santiago. Se decoraron las calles con espejos y pinturas religiosas, se tapizó el suelo con tejidos de lana y de algodón, ofrendados por los indígenas. Quince compañías de indios presididas por sus caciques, con sus atuendos característicos, armados de arcos y de flechas, de lanzas de madera y de mazas, abrieron el cortejo. Los seguían los miembros de la nobleza inca y, tras ellos, unos señores que representaban a todos los reyes incas. Después de los monarcas venían tres mil indios de diferentes naciones, la imagen de Santiago, músicos con sus zampoñas, diversas corporaciones, los tributarios de la Corona y, cerrando el cortejo, un carro triunfal en el cual habían colocado una réplica de plata en miniatura de la montaña de Potosí, sobre cuya cumbre veíase a la Virgen.

Los primeros indios que explotaron las vetas y refinaron el metal fueron los *yanacona*, enviados allí por sus amos. Se veían obligados a extraer y purificar el equivalente a una libra de plata semanal; el resto del tiempo podían trabajar por su cuenta. Al principio emplearon técnicas antiguas, que habían dado buenos resultados en Porco: se fundía el metal en unos hornos de piedra colocados sobre las alturas y alimentados por guano. El viento penetraba por las grietas de las paredes y atizaba las llamas; cuando se calmaba la brisa, se reanimaba el brasero soplando por unos tubos de cobre. Ese procedimiento arcaico fue abandonado gracias a la sagacidad de Juan Marroquí, quien concibió un horno de arcilla, perforado con unos agujeros que hacían las veces de chimeneas. Los indios lo adoptaron, y le dieron el nombre de *huaira*, es decir "viento". Sobre las cumbres de los cerros las *huairas* formaron, en adelante, parte del paisaje, iluminando la noche cual luminarias. Antes de la introducción del mercurio se llegaron a contar más de seis mil.[103] Cuando el viento cesaba los fundidores desfilaban en procesión para invocar a los santos cristianos mezclados con las divinidades andinas de la montaña.

Pronto se agotaron las vetas ricas, y la existencia misma del yacimiento quedó en peligro. El uso del mercurio reanimó la producción, inaugurando una segunda etapa en la cual los *yanacona* tuvieron menos iniciativa. Como en esas tierras de extrema aridez escaseaba el agua, hubo que construir un lago artificial y todo un sistema de represas para recoger el agua

[102] Capoche (1959), p. 75; *Carta del factor de Potosí*, 1581, pp. 59-63.

[103] *Ibidem*, pp. 109-111 y p. 119; sobre el papel de los *yanaconas* en el desarrollo de la industria minera véase Bakewell (1984), pp. 47-67; Langue y Salazar-Soler (1993), pp. 633-634.

de lluvia. El auge minero alteró todo el territorio circundante; se desarrolló la ganadería, pues se necesitaban al menos cinco mil llamas por año, con pastores, guías y cargamentos importantes de forraje para los animales; también se aumentó el rendimiento de los campos de papas; los obreros consumían 60 mil fanegas anuales, 20 mil de ellas en *chuño*, papa helada y deshidratada que podía conservarse largo tiempo y que constituía la alimentación básica; la producción de coca se intensificó, mientras proliferaba toda una multitud de ocupaciones relacionadas con la minería, como la industria de las velas, el comercio de alimentos y de tejidos, la recolección de guano, la extracción de sal, el corte y transporte de leña, la fabricación de carbón. A principios del siglo XVII esas tareas ocupaban a más de 30 mil indios.[104]

POTOSÍ, "BOCA DEL INFIERNO"

La *mita* de Potosí, es decir el servicio obligatorio en las minas, atraía a tributarios de todas las provincias aimaras, y aún de más lejos. En su mayoría iban solos a Potosí. Otros, presintiendo que no habría regreso de ese viaje, se llevaban a su familia así como sus humildes pertenencias: ollas, cántaros y jícaras, junto con víveres para la ruta, maíz asado, *chuño* y un poco de carne salada.

Los *mitayos* caminaban con sus hijos por los cerros desiertos, encorvados bajo sus fardos. Los que llegaban de tierras lejanas podían recorrer más de doscientas leguas gracias a la coca. Al caer la noche desenvolvían sus esteras para tenderse sobre ellas algunas horas, intentando deslizarse entre dos rocas para protegerse del viento. Durante la primera semana conservaban bastante vigor, alentados por la perspectiva de ganarse algunas monedas. Luego todo se estropeaba, el recorrido era agotador, y muchos no se levantaban más: "Todo el camino va lleno de estas lástimas". En las veredas se cruzaban con sus compañeros de infortunio, que retornaban de Potosí al término de su servicio, semitullidos, consumidos por la tos y la enfermedad del mercurio. Pero pocos eran los que volvían; muchos habían muerto y los que se libraban de los accidentes y de las enfermedades se quedaban en la ciudad que, a pesar de todo, preferían a su campiña natal.[105]

Al término del camino les aguardaba la mina, en cuyas galerías profundas penetraban a la luz de las velas. Allí, bajo un calor y una humedad abrumadoras, torturados por los mosquitos, se veían hundidos en una semioscuridad que intensificaba su aprensión a la montaña. Al amanecer pe-

[104] Véanse las cifras impresionantes que aparecen en la *Descripción de Potosí* (1965), pp. 377-384.

[105] Loayza (1889), pp. 594-595: "Porque como ellos no poseen dinero, no tienen con qué mercallo, y pasan muchos despoblados [. . .] y todo el camino va lleno de estas lástimas".

netraban por los túneles para salir de allí extenuados, sin haber visto la luz del día. Tenían que subir por escalas de cuerda o de cuero con los cestos llenos de piedras, pues el desnivel de los pozos impedía utilizar carretillas. No escaseaban los accidentes. Paredes enteras se desplomaban, sepultando a decenas de obreros. Desde 1550 el dominico Domingo de Santo Tomás había advertido a las autoridades contra aquella "boca del infierno" que cada año devoraba a millares de inocentes.[106]

Muchos mineros eran indios, que soportaban la gran altitud y el frío mejor que los españoles. Cuando descubrían vetas, las trabajaban con sus parientes o bien se ponían de acuerdo con mestizos y españoles. Los filones se registraban con el nombre de su descubridor; así estaban los de Juan Chupacho, originario de Huánuco, Diego Puma, Hernando Llunqui o Juan Jullaca, nombres de algunos mineros, entre muchos otros, que se han salvado del olvido; sus nombres dan testimonio de un fenómeno sin duda limitado pero muy real: la trasformación de campesinos en pequeños empresarios.

Para explotar un yacimiento había que disponer, como los encomenderos, de mano de obra.[107] Los que no poseían repartimiento pero sí capitales, los "aviadores", contrataban jornaleros que podían revender en su provecho el excedente de la producción. En las pendientes del cerro la moneda habitual era el metal con el cual se pagaba el alimento que los comerciantes hacían subir hasta la entrada de las galerías, pero también se comerciaba con indias, que ofrecían su cuerpo en los campamentos, vendidas a menudo por su propia madre. Los desechos de mineral se vendían en los mercados de la ciudad, al cabo de interminables regateos.[108]

Diversas categorías de trabajadores se afanaban en las minas. Para empezar, los que prestaban el servicio de la *mita*, bajo la mirada vigilante de los caciques. Se les elegía en sus pueblos de origen, en proporción de uno por cada siete. Las autoridades buscaban, para mandar a los mitayos, capitanes serviles, aun si éstos no descendían en línea recta de los antiguos señores.[109] Algunos estaban completamente hispanizados, como aquel Juan Collqui que había sido educado por los jesuitas y se pavoneaba en sus ropajes de seda. Sus gustos costosos le obligaban a robar a sus subordinados, a los que ya no trataba con la "afabilidad" requerida.

De todos los distritos circundantes llegó a Potosí una muchedumbre de *yanaconas*, pues el renombre de la montaña de las riquezas inagotables había cundido como reguero de pólvora. Los inspectores enviados por Toledo

[106] Hanke, en Capoche (1959), p. 25. La alusión a los mosquitos de las galerías se encuentra en la *Descripción de Potosí* (1965), p. 374. Escasean las descripciones de las condiciones de trabajo en el siglo XVI, y de allí el interés de la relación del florentino Nicolás del Benino, que data de 1573. Benino (1965), pp. 368-369.

[107] Langue y Salazar-Soler (1993), para todos los términos en relación con el trabajo de las minas, especialmente p. 43 sobre las diferentes acepciones de "aviador".

[108] Capoche (1959), pp. 154 y 165: "Los indios que son flemáticos y están una hora regateándolo".

[109] *Ibidem* (1969), p. 137.

durante la visita general descubrieron allí a un gran número que trabajaba en las minas por su propia cuenta o para sus amos, sin pagar tributo. Se los puso bajo la vigilancia de un cacique, obligados a pagar su contribución.[110] Exentos de la *mita*, no estaban obligados a ejecutar los trabajos más duros. La situación de esos indios urbanizados, cercanos a los españoles, parece no haber sido tan dura, pues se les alimentaba, se les vestía, y hasta podían alquilar, a su vez, los servicios de otros obreros.

Otros indios, librándose de la *mita*, se instalaban definitivamente en Potosí y adquirían la condición de *yanaconas* al servicio de la Corona, con el consentimiento de su cacique, a quien le entregaban una suma de dinero. Pero los particulares españoles que habían conseguido a uno o a varios *yanaconas* de ese tipo podían venderlos a su vez. Vivían en un estado cercano a la esclavitud. A esos trabajadores se les llamaba *mingados*, "prestados", dando a entender, como lo sugería el término quechua, que el acuerdo era voluntario y ritual. Los *mingados*, alineados en una de las plazas de la ciudad, aguardaban a que alguien llegara a contratarlos.

Desde el decenio de 1580 cundió la costumbre entre los *mitayos* de conseguir a un sustituto que cumpliera en su lugar con el servicio de la mina; muchos preferían esta solución que, sin embargo, los obligaba a conseguir dinero en efectivo para pagar a los remplazantes y salvarse de la obligación. Existía asimismo una mano de obra asalariada para el refinamiento del mineral y la extracción, que los empresarios iban a buscar a los barrios situados en las pendientes de El Cerro. Al recibir su paga se embriagaban y danzaban a la manera antigua, "trayendo a la memoria los tiempos de la gentilidad".[111] Para canalizar sus excesos y mantenerlos bajo control el virrey Toledo autorizó la creación de tabernas. Hacia 1650 esos trabajadores libres representaban poco más de la mitad de la mano de obra de las minas y la mayoría de los residentes permanentes de Potosí.[112] Cuando se consideró la reforma de la *mita*, en 1601, se recurrió a los esclavos africanos para remplazar a los indios, pero los negros constituían una inversión demasiado costosa y se adaptaban mal al clima y a la altitud. Por esa época llegaban cada año poco menos de 500 africanos por contrabando del Brasil portugués, pero nunca sustituyeron a los indígenas en las minas.[113]

[110] *Ibidem* (1959), p. 135. *Tasa de la visita general de Toledo*, pp. 38-39.

[111] *Ibidem* (1969), p. 140, "Los cuales hacen grandes bailes en que usan los ritos y ceremonias antiguas, trayendo a la memoria en sus cantares la gentilidad pasada".

[112] Matienzo (1967), primera parte, cap. 8, p. 29; Capoche (1959), pp. 168-174; "Y finalmente el pobre del indio es una moneda con la cual se halla todo lo que es menester, como oro y plata [. . .] Y comúnmente los que los venden es gente perdida y vagabunda, que no sirven más que encarecer la república y andar jugando".

[113] Langue y Salazar-Soler (1993), pp. 366-367; Bakewell (1984), pp. 128-141.

"EL QUE NO HA VISTO POTOSÍ NO HA VISTO NADA"

La "ciudad rica" se extendía sobre las pendientes del Huayna Potosí, a la sombra de aquel extraordinario hormiguero humano, que pululaba en los vientres de las minas. Las primeras casas se construyeron a toda prisa, con materiales rústicos, como el adobe. La inestable población, constituida esencialmente por comerciantes que circulaban por toda la región sin instalarse, le daba a la ciudad el aspecto de un inmenso campamento provisional. El minero Luis Capoche lamentaba la ausencia de esos encomenderos que le habían dado a las ciudades del virreinato un aire señorial, mandando construir edificios y mansiones impresionantes.[114] A partir de 1580, comienzo de la gran época de Potosí, que duró hasta 1620, se disipó esa apariencia austera. Las nuevas técnicas de la amalgama habían estimulado la extracción de la plata, y los mineros enriquecidos encontraban placer en vestirse de terciopelo y de seda, en beber buen vino de Castilla y de las viñas de Chuquisaca. La ciudad contaba con 14 escuelas de danza y hasta con un teatro, donde se representaban comedias de Lope de Vega. También podían enumerarse más de 30 casas de juego y más de un centenar de prostitutas de oficio, como doña Clara, cuyos salones eran frecuentados por los notables de la ciudad.[115] A esas mujeres venales, entre las que no había indias, se las llamaba "mujeres de manto y saya", y tenían el aspecto de las *cholas* mestizas de la actual Bolivia.[116]

A finales del siglo XVI Potosí era un centro comercial de primera importancia, con sus tiendas, sus puestos y sus depósitos, regenteados en su mayor parte por pequeños revendedores mestizos, con olfato para los buenos negocios, y dispuestos a engañar a los productores indios. Las ropas y telas de Castilla llegaban a la costa del Pacífico, hasta Arica, y representaban 1 200 000 pesos, a los cuales se sumaban los paños de los obrajes de Quito, de Huánuco y de La Paz, las piezas de algodón de Tucumán, cera, miel, 15 mil porrones de vino de Ica y 8 mil de Castilla. Todas las mercancías que ingresaban legalmente en Potosí pagaban elevados impuestos a la Corona. Muchos otros productos se libraban del fisco, pues entraban de contrabando a través de los caminos interiores de Brasil o bien por el puerto de Buenos Aires. Ese tráfico, organizado especialmente por conversos portugueses, según un censo de 1581, también permitía que salieran clandestinamente las barras de plata, sustraídas así al "quinto" del rey.[117]

La mayor parte de esos ricos empresarios, como en Zacatecas, eran de origen vasco. Orgullosos de su peculiaridad, constituían un círculo cerrado, tenían su propia cofradía y ocupaban cargos públicos comprados con

[114] *Descripción de Potosí* (1965), p. 383.

[115] *Ibidem*, p. 76: "Ennobleciendo el reino y perpetuándolo con las ciudades que han fundado, de magníficos edificios y suntuosas casas, ornamentos y atavíos de sus personas".

[116] Hanke, en Capoche (1959), p. 11.

[117] *Descripción de Potosí* (1965), p. 379.

su dinero. Los vizcaínos no sentían la hostilidad de la plebe, compuesta de soldados sin empleo, andaluces, castellanos y mestizos, a los que desdeñosamente llamaban "vicuñas", por el bonete de lana de vicuña que les protegía las orejas del aire helado. De ese grupo, siempre dispuesto a levantarse, salió Juan Fernández, instigador de una conspiración que, en 1583, le llevó a proclamarse "rey de Potosí". No tardaron en ser sofocadas otras conjuras semejantes, como el abortado levantamiento de La Plata y de Potosí en 1599. Los caudillos, don Luis Cabrera y el licenciado Juan Díaz Ortiz, inspirándose en los motines de Quito, se habían propuesto exterminar a los miembros de la Audiencia para permitir a los ingleses invadir la región, a partir de Buenos Aires. No eran los únicos españoles y mestizos que compartían esa anglofilia. Uno de los más célebres fue Juan de Santillana de Guevara, veterano de Lepanto llamado el "capitán Trápala" a causa de su temperamento flemático. En las mazmorras de la Inquisición, en 1594, estuvo con corsarios de Richard Hawkins y trabó amistad con alguno de ellos. El capitán Trápala, gran admirador de la reina Isabel, exhortó a los ingleses a apoderarse de Perú porque "en otro tiempo habían conquistado esta tierra". En apoyo de este argumento, sostenía que el apelativo "ynga" —inca— era una deformación de "ynglés".[118] El presidente de la Audiencia de Quito, Manuel Barros de San Millán, había alertado a la Corona, largo tiempo atrás, sobre los peligros de permitir penetrar a extranjeros en Potosí, pues éstos, afirmaba, serían capaces de amotinar a los soldados que poblaban el Río de la Plata con sus hijos mestizos, e incitarlos a apoderarse de la ciudad.[119] Potosí vivía, pues, con la preocupación de los piratas y de los levantamientos, hasta tal punto que los españoles enviaban mensajes cifrados en su correspondencia, por si era interceptado el correo.

En ese ambiente de desconfianza y de inquietud los "vicuñas" lograron imponerse a los vizcaínos, aprovechando un conflicto entre éstos y la Corona. En efecto, los vascos se habían endeudado en exceso y la Corona exigió el pago del mercurio, del que tenía el monopolio. Sin embargo, triunfó el temor de ver desaparecer a esos inapreciables empresarios, y los "vicuñas" acabaron por ser eliminados, como pocos años antes lo habían sido los soldados de Quito, comprometidos en la rebelión de las alcabalas.[120]

De dos mil a cinco mil mineros indios de Zacatecas, tal vez una decena de miles de obreros indígenas en los obrajes del centro de México. . . Aun teniendo en cuenta las cohortes de *mitayos* enviados a las minas de los Andes y la inmensidad de Potosí, esas actividades no pasaron de ser minoritarias, así como la sociedad urbana, aunque con 330 ciudades en 1630, no dejó de ser más que un islote en el océano de los campos, de las llanuras de pastoreo y de las sierras. Pero, ¿no ocurría lo mismo, a comienzos del

[118] Hanke, en Capoche (1959), p. 28; Braudel (1985), t. I, p. 207.
[119] Helmer (1960b), pp. 186-187.
[120] Helmer (1960 a), pp. 144-145.

siglo XVII, en la aplastante mayoría de los países de Europa occidental, donde seguían predominando las sociedades rurales y tradicionales?

Más decisiva nos parece la oportunidad ofrecida o impuesta a los indios de entrar en relación con formas de trabajo hasta entonces desconocidas, con el dinero y la mercancía, y eso, la mayor parte del tiempo, al margen de las reglas que los enmarcaban en el Viejo Mundo. El dinero terminó por invadir la vida de los indios, perturbando las relaciones sociales e insinuándose en el corazón mismo de las lenguas; en México, apenas a veinte años de la Conquista, los nahuas adoptaron la palabra "tomín" —término castellano que en su origen designaba una moneda que valía la octava parte de un peso— para denominar al dinero.[121] Todo tenía un precio, todo podía venderse. Los indios se veían cada día más enfrentados o sometidos a intereses materiales que les eran ajenos.

La mutación urbana también había engendrado un nuevo grupo social que ya no podía definirse en los antiguos términos, como los de "nación"; muchedumbre, plebe, formada por todas las categorías intermedias a las que se añadían "pequeños blancos", soldados sin soldada y pobres de todas clases, en suma, un esbozo de "pueblo", gente sin ningún arraigo comunitario pero unida por un sentimiento de pertenencia común a una "tierra" —Naturales de la tierra"— que ya los separaba insensiblemente de los españoles de la península.

[121] AGI, Quito, vol. 1, f. 3 "Relación breve y sumaria [. . .] contra el doctor Barros."

X. EL TORBELLINO DE LAS CREENCIAS

Ocultar la verdad no significa mentir.

Francisco de la Cruz a sus acusadores
VIDAL ABRIL CASTELLÓ, *Inquisición*, I (1576)

MÉXICO, noviembre de 1574. Interrogada por el inquisidor Moya de Contreras, una mujer de unos 50 años, María de Cieza, se acordaba de haber visto en la catedral de México tres sanbenitos de inculpados "entregados al brazo secular", es decir, entregados al fuego. Esas corozas infamantes, decoradas con llamas pintadas y con el nombre de las víctimas, colgaban de la bóveda para que el recuerdo de los culpables no se borrara jamás de la memoria de los fieles. Una de ellas pertenecía a don Carlos, el cacique de Texcoco ejecutado por idolatría en 1539, y las otros dos eran de judaizantes que también habían acabado su existencia, entre un remolino de llamas y de humo, en el mercado indio de Santiago Tlatelolco.[1]

UNA SEGUNDA CRISTIANDAD

La conquista de las campiñas indias y las mutaciones urbanas se inscriben en el contexto de una cristiandad nueva, creada íntegramente, y abarcando un espacio mucho más vasto que Europa Occidental. Esta cristiandad no podía ser la simple reproducción del modelo europeo, que para esas fechas estaba desgarrado por el cisma luterano, al cual seguirían las guerras de Religión. La misión exigía la inmediata creación de una colosal infraestructura material que debía adaptarse, respectivamente, a los pueblos procedentes de Europa y de África, supuestamente cristianos, y a millones de autóctonos —aún por evangelizar— que no eran asimilables a una minoría, como los moros de España. La distinción cristianos viejos/cristianos nuevos adquiría un contenido nuevo —los indios tomaban el lugar de los marranos y de los moriscos— y fundaba la separación teórica de las poblaciones en dos "repúblicas", la de los españoles y la de los indios. En menos de un siglo diócesis, provincias monásticas, oficialidades, obispos, un clero secular y regular,[2] y jueces eclesiásticos se repartieron el espacio institucio-

[1] Capítulo IV, p. 116 y ss.; Toro (1982), p. 28.

[2] Algunas cifras para la Nueva España: los regulares son 800 en 1559, 1 500 en 1580 y cerca de 3 000 a mediados del siglo XVII; el clero secular, junto con los jesuitas, reunía en la misma fecha a 2 000 sacerdotes (Israel [1975], p. 48, n. 93, 94, 95); el clero de la capital rebasaba

nal, a imitación de la que ocurría en la península, bajo la mirada vigilante de la Corona española. En efecto, el privilegio del "patronato" otorgaba al Rey Católico unos poderes que se extendían sobre la Iglesia de las Indias, y restringía considerablemente el dominio de Roma sobre la cristiandad americana.

Esta situación privilegiada se explica por el lugar primordial que la Corona de Castilla otorgaba a su misión espiritual. También nos recuerda que la cristianización de las Indias se sitúa directamente en la perspectiva abierta por la conquista del reino de Granada, en 1492, y su reducción a la fe cristiana. Pero, más allá de las preocupaciones de la "conciencia" real, que hacen pensar en ciertos casos que la religión es un ardid de la política y de la economía, la implicación de los Reyes Católicos exige una definición infinitamente más amplia de la esfera espiritual: por medio de la Iglesia la Corona se propone inculcar unos modos de vida, unas reglas de sociedad, en suma unas normas, una "policía", capaces de introducir un orden progresivo en el caos de las Indias. Por lo tanto, fue la Iglesia la primera que debió contribuir a que las poblaciones del Nuevo Mundo vivieran unas al lado de otras, separadas en repúblicas o unidas por los sagrados vínculos del matrimonio. Como en la península, ante la diversidad de las tradiciones, de las lenguas y de las costumbres, la ley cristiana fue la que hizo las veces de común denominador en todas las posesiones americanas de la Corona de España.

Si desde el origen mismo el imperativo de la conversión acompaña la expansión española, y conlleva innumerables contradicciones, la evolución espiritual de Europa añade, a partir de la segunda mitad del siglo XVI, un nuevo elemento. La Reforma protestante suscita una reacción católica extremamente viva, que asocia la fobia de la herejía al apremio de volver a controlar la vieja cristiandad: la Contrarreforma, la cual se apoya en las reflexiones y las medidas adoptadas en el Concilio de Trento, cuyas tareas concluyen en diciembre de 1563. Después de interminables debates los participantes llegaron a definir la fe católica por oposición a la herejía protestante; convinieron en una reforma de la Iglesia romana, tendiente a depurar el clero y a moralizar la vida de las parroquias. Ése sería el nacimiento de una ortodoxia que en España convertiríase en el pilar del Estado. En julio de 1564 Felipe II ordenó la aplicación de los decretos del Concilio de Trento en todos sus reinos de Europa y de ultramar.

No sólo las directivas tridentinas son contemporáneas de los desafíos inéditos lanzados por la conquista espiritual de América, sino que la experiencia de la evangelización de los indios se anticipa a la "cristianización" de las Indias europeas, esas campiñas mal cristianizadas a las que hay que salvar de las garras de Calvino, de Lutero y de Satanás. La presencia simultánea de los jesuitas en Europa y en los frentes misioneros americanos re-

los 2 500, incluyendo a las congregaciones femeninas; Lima contaba en 1630 con 300 a 400 clérigos seculares, más de 800 regulares y 150 jesuitas (Brading [1991], p. 320).

sulta reveladora de esta sincronía pues recuerda los nexos inextricables que durante largo tiempo asociaron las Indias ibéricas con la Europa católica.

En las Indias la domesticación de los seres trató en primer lugar de los indios, pero también tocó a los europeos, mestizos, negros, mulatos, vagabundos y errantes, mercaderes, conquistadores y encomenderos en sus relaciones con los autóctonos. Para luchar contra la herejía España introdujo la Inquisición en América en una forma monástica y después episcopal antes de instalar, en el impulso de la Contrarreforma, tribunales del Santo Oficio, calcados del modelo ibérico.[3] La amenaza del protestantismo, la depravación de las costumbres en las Indias, las desviaciones del clero local y los conflictos de jurisdicción movieron a Felipe II, en cédula del 25 de enero de 1569, a establecer tribunales inquisitoriales en la ciudad de México y en Lima. En 1610 una sede complementaria, creada en Cartagena de Indias, completó el dispositivo inquisitorial. Al recibir esta institución las Indias eran tratadas como la Península Ibérica y los Países Bajos que, a comienzos del decenio de 1560, habían recibido un refuerzo sin precedente de los poderes de la Inquisición.[4] Felipe II reafirmaba así el dominio ideológico y moral que ejercía sobre el conjunto de sus posesiones, mientras se jactaba de servir a los ideales de la Contrarreforma. De manera paralela, una serie de concilios provinciales en México y en Lima se encargaron de aplicar localmente las directivas del Concilio de Trento, pues en el dominio religioso, como en otras materias, resultaba impracticable una pura y simple reproducción.

A este respecto, la redefinición de la competencia de la Inquisición parece algo ejemplar. Habría podido creerse que el tribunal del Santo Oficio añadiría a sus habituales víctimas ibéricas los indios idólatras, a falta de moriscos que perseguir. No ocurrió nada de eso. Tras una serie de procesos que culminaron con la hoguera de don Carlos, los indígenas quedaron definitivamente sustraídos de la competencia del Santo Oficio, que resolvió abandonar a la jurisdicción del obispo a esos cristianos demasiado recientes, menores de edad perpetuos, considerados en parte irresponsables de sus actos y de sus creencias y, para colmo, demasiado pobres para alimentar las arcas de la institución. Como los judaizantes escaseaban mucho más que en Europa[5] y los protestantes no pasaban de ser extranjeros aislados, el tribunal concentró sus esfuerzos en los cristianos viejos, los negros, los mulatos y los mestizos. Los sacerdotes "solicitantes" —demasiado importunos con sus penitentes—, los bígamos y los blasfemos fueron sus blancos principales en Nueva España y en Perú.[6]

[3] En México la Inquisición monástica imperó de 1522 a 1533; fue relevada por la Inquisición episcopal de 1535 a 1571 (Alberro [1988], p. 33, y Greenleaf [1981]).

[4] Una de las exigencias de los rebeldes en los Países Bajos fue la suspensión de la Inquisición (abril de 1556), en Parker (1979), p. 27.

[5] La persecución de los judaizantes culminó en México con la gran complicidad de 1640-1650.

[6] De eso informa Lizárraga (1968), capítulo 18, p. 16. Durante los ataques de los corsarios fueron capturados algunos herejes, ingleses en su mayoría, como el que desenterraba en Sur-

Fuera de esa "caza menor", los grandes asuntos de herejía fueron poco frecuentes. En 1578, en los primeros años de ejercicio del tribunal, el dominico Francisco de la Cruz pereció en la hoguera bajo el peso de acusaciones múltiples, entre ellas la de herejía. Fue acusado de preparar una conjura luterana para arrancar el Perú a la Corona y a la Iglesia. De hecho, casi todo el tiempo la Inquisición limitó su tarea ideológica a la vigilancia de los libros, velando, mal o bien, por impedir la introducción en las Indias de obras prohibidas. "Excepto durante limitados periodos de crisis, los documentos indican que el Santo Oficio se limita a permanecer informado de la existencia de probables herejes, diseminados en todo el territorio. Sin embargo presiente, probablemente, que el aislamiento y la absorción en el medio social y natural extranjero provocarán inexorablemente su extinción."[7]

La Inquisición demostró ser, ante todo, una institución normativa, encargada de inculcar un mínimo de reglas a las poblaciones. Temida por sus redes de espías y de familiares, utilizada por delatores malintencionados, por sus intervenciones y más a menudo aún por su existencia misma, encarnaba la necesidad de respetar los principios que debían convertir a un agregado de grupos mal definidos en una sociedad cristiana, en su versión católica romana. En esa posición constituye una importante pieza política de la colonización española y un factor importante del nacimiento de las culturas coloniales, como lo demuestran, *a contrario*, el Brasil católico, sin Inquisición local, o las colonias inglesas u holandesas, sustraídas a la obediencia romana.

Era demasiado y, a la vez, demasiado poco. El instrumento predilecto del control de las mentes y de las almas en España convertíase en las Indias en una institución limitada a sectores minoritarios de la sociedad colonial, en el caso de México a lo sumo a 20% de la población. Su eficacia tropezaba con las realidades americanas. Frente a unas distancias infinitas y privada del apoyo activo de las poblaciones locales,[8] la red americana parecía casi irrisoria; el tribunal de la ciudad de México velaba sobre tres millones de kilómetros cuadrados, mientras que en España 16 tribunales se dividían poco más de medio millón de kilómetros cuadrados. ¿Qué podían comprender las poblaciones aimaras, nahuas o zapotecas, y hasta filipinas —pues el archipiélago asiático dependía de la ciudad de México— de la lectura pública de un edicto de la Inquisición, hecha en español, en que se detallaban unas creencias y unas prácticas judías o musulmanas de las cuales no tenían los indios ni la menor idea? Ahora bien, en principio, esta lectura y el llamado a la delación que incluía, ponía en marcha la pesada maquinaria inquisitorial.

co, cerca de Lima, objetos de oro y de plata de una necrópolis antigua y aguardaba, o al menos eso dijo, la llegada de sus correligionarios a esas playas. El hombre, que vivía de la caridad pública, fue detenido y quemado por el Santo Oficio en el primer auto de fe celebrado en la capital de Perú.

[7] Alberro (1988), p. 88.

[8] Para una evaluación estadística de los delitos castigados por la Inquisición véase, para México, Alberro (1988), pp. 85 y ss.; y para Perú Escandell Bonet (1980), p. 451.

El desarraigo de los recién llegados y el cristianismo demasiado reciente de los naturales esbozan, pues, una situación sin precedente. ¿Cuáles serían el papel y el devenir del Santo Oficio en las posesiones de América, en un medio radicalmente distinto del de la Europa católica? La respuesta dependía, en parte, de las relaciones que se establecieran entre las minorías europeas y mestizas y las masas indias.

IDÓLATRAS E IDOLATRÍAS

La adaptación de las instituciones eclesiásticas al terreno americano fue acompañada por una reflexión sobre las religiones indias, principal aportación del siglo XVI español a la teoría de las religiones, ilustrada por los primeros trabajos de los que se enorgulleció la tradición etnográfica. Había que elaborar conceptos capaces de definir los cultos indígenas, de clasificar la sociedades locales y, huelga decirlo, de legitimizar las modalidades de su sumisión y de su cristianización. Desde los primeros días de la Conquista Hernán Cortés en México y Francisco Pizarro en Perú habían destruido, en nombre del cristianismo, los santuarios y los lugares de culto indígenas. Todas esas manifestaciones extrañas o aberrantes —templos, sacrificios, estatuas de formas temibles, piedras, sacerdotes, ritos, danzas— fueron consideradas idolatrías análogas a las que habían combatido los profetas del Antiguo Testamento. Como a ojos de los españoles la "ley" religiosa constituía una norma decisiva para definir política y culturalmente a los pueblos que no fuesen los de "la nación cristiana", catalogar a los indios entre los idólatras tenía la ventaja de ponerles una etiqueta familiar a unas creencias inaceptables, incomprensibles o misteriosas.

Pero, ¿no eran las idolatrías la manifestación de Satanás, una mezcla de engaños y de abominaciones? ¿O bien ocultaban alguna verdad natural, asociada con esas desviaciones? El humanista Luis Vives, ya en 1522, había afirmado que los infieles del Nuevo Mundo poseían un conocimiento natural de Dios. El debate sobre las idolatrías orientó la actividad de los misioneros antes de modificar la percepción del mundo que tenían los indios, metidos por la fuerza en la categoría de idólatras.

En el plano teórico, la obra de Las Casas (1484-1566) constituyó un hito importante a mediados del siglo XVI. Inspirado por la visión humanista del Renacimiento, y deseoso de explicar las prácticas religiosas de los habitantes de las Indias, el dominico puso a los pueblos de México y Perú en una historia universal de las civilizaciones. Lo desconocido se volvía familiar a través del filtro de la Antigüedad greco-latina, y ya no se confundiría más a los indios con los musulmanes. El sacrificio humano y hasta la antropofagia cobraban una dimensión, si no aceptable, sí al menos inteligible. Este enfoque erudito y benévolo del pasado indígena no por ello dejaba de desembocar en la ineluctable conversión de los idólatras al catolicismo; refle-

jaba los entusiasmos de los primeros evangelizadores y correspondía más a los razonamientos de un hombre de biblioteca, que trabajara en los claustros de Castilla, que a un hombre de campo, que se enfrentara a creencias y a seres rebeldes a los programas renacentistas.

Tal fue el caso de José de Acosta, nacido en Medina del Campo en 1540, cuando Las Casas estaba en lo más reñido de su lucha en favor de los indios. Llegó en 1572 a Lima, donde acabó por encontrarse a la cabeza de la Compañía de Jesús. Pocos decenios después de Las Casas, o sea aún a la sombra del Concilio de Trento y la secuela de la Contrarreforma, ese jesuita desarrolló un análisis de un alcance intelectual sumamente ambicioso, fundado sobre una interpretación de la idolatría que justificaba el empecinamiento por destruirla. Por mucho que admirara, como Las Casas, algunas de las creaciones de los pueblos del Nuevo Mundo, y se maravillara ante el ingenio de los calendarios mexicanos, la perspectiva ya no era la misma. En el curso del III Concilio de Lima, inaugurado en 1582, Acosta atacó "la peste inoculada por los hechiceros y otros aborrecibles ministros del dominio a los tiernos corderos de Cristo".[9] El diablo invadía con estruendo el primer plano de los debates teológicos. Y no volvería a abandonar ni a los misioneros ni a su grey.

Según Acosta, el fárrago de creencias y de ritos de los indios constituía una invención diabólica destinada a extraviar su imaginación. Al comparar México y Perú el jesuita descubría dos grandes familias de idolatrías. Una de ellas consistía en adorar elementos naturales genéricos —el sol, la luna, los astros o bien específicos: una fuente, un río, una montaña. La otra reposaba sobre la errónea veneración de "ídolos" como las piedras talladas, las estatuas, las momias o personajes vivos, ficciones tan irrisorias como las que poblaban las novelas de caballerías.[10] La "fealdad" de los ídolos se explicaba por sí sola, ya que supuestamente representaban al diablo y reproducían, forzosamente, sus gestos "feos y disformes", pues el demonio gusta "de hacerse adorar en figuras mal agestadas".[11] Todos los que en las comunidades indígenas desempeñaban funciones de curanderos, adivinos, guardianes de culto o herbolarios, se convertían automáticamente en hechiceros, brujos y quirománticos. Engañados por Satanás y por sus ministros, los indios olvidaron a Dios que, sin embargo, se les había revelado, como lo probaba el culto del demiurgo Viracocha en los Andes.[12]

El aspecto más pernicioso de las idolatrías debíase a sus engañosas semejanzas con ritos del cristianismo. Si la fiesta en honor del dios de la guerra

[9] Duviols (1971), p. 196.

[10] Acosta (1954b), V-2, p. 141 y V-31, p. 181, narra prolijamente las supersticiones de los indios, "es como gastar tiempo en leer las patrañas que fingen los libros de caballería", opinión que comparte con Garcilaso de la Vega.

[11] *Ibidem*, V-10, p. 151.

[12] Argumento, por lo demás, discutible, pues el propio Acosta observaba que no existía término vernáculo para designar a "Dios". *Ibidem*, V-3, p. 142: "No se halla en lengua del Cuzco ni en lengua de Méjico; por donde los que predican o escriben para indios usan el mismo nuestro español de Dios".

Huitzilopochtli en México o la de Itu en Cuzco se asemejaban —hasta poder confundirlas— con la fiesta del Corpus Christi y, por consiguiente, incitaban a los indios a caer en mezclas y confusiones inaceptables, era porque esos ritos habían sido inventados por el demonio para falsificar los de los cristianos.[13] Esta falsificación favorecía la duplicidad. Tras esas reflexiones se perfila el ejemplo inquietante de los conversos y de los moriscos, nuevos y "falsos" cristianos de la península, considerados, por lo demás, infinitamente más peligrosos que los infieles de los Andes. Aún se recordaba el fracaso de la conversión de los descendientes de los moros que, cincuenta años después de su cristianización, continuaban siguiendo sus preceptos religiosos.

Para detectar estas fuerzas subterráneas era indispensable conocer los ritos y las ceremonias de los indios, sus concepciones del bien y del mal, sus relaciones secretas con espíritus —que no eran más que encarnaciones del demonio—, sus procedimientos de adivinación y de curación; en suma, sus "idolatrías". Éstas ya no formaban parte de un inventario cultural como en la obra de Las Casas, sino que representaban otras tantas manifestaciones clandestinas de la acción corruptora del demonio. Correspondía pues a los misioneros extirpar esta influencia para lograr la salvación de los indios. La tarea ya había dado principio y Acosta recordaba que en México mucho indígenas habían abrazado el cristianismo, asqueados por la frecuencia y la magnitud de los sacrificios humanos.[14] En cambio, después de su bautismo, esos antiguos idólatras corrían el riesgo de caer en la apostasía cada vez que perseveraban en sus costumbres antiguas. Se imponía aplicar medidas radicales.[15]

Esas frases de fin de siglo, inspiradas por la situación de los Andes, revelan la irreversible distancia que separa a Perú de México, oponiendo una evangelización mexicana hecha a la sombra lascasiana (1525-1560) a una evangelización andina (1570-1620) bajo la vigilancia de los jesuitas.

La cristianización en la Nueva España

A mediados del siglo XVI, tras las campañas de los decenios de 1520 a 1540, con o sin razón la cuestión de las idolatrías en el centro de México parecía en vías de resolverse. La mayoría de los indios de esas comarcas, enmarca-

[13] Perseguir el "remedo", la imitación irreverente y hasta el pastiche, era ya, en la España de Carlos V, la obsesión de Pedro Ciruelo, para quien las peores idolatrías eran las que mezclaban gestos supersticiosos y plegarias.

[14] Acosta (1954b), V-22, p. 165; V-31, p. 181: "Así que en tierras de Indios cualquier noticia que de aquesto se da a los españoles es importante para el bien de los Indios".

[15] Se ordenó a los indios entregar de grado sus ídolos; para quienes se negaban y, sobre todo, para los reincidentes, se había previsto una serie de sanciones, entre ellas la cadena perpetua. Los castigos corporales no fueron prohibidos por el procedimiento, pero los curas ya no debían aplicarlos personalmente; véase también Durán (1982), pp. 62-93, sobre la historia de los concilios del Nuevo Mundo y los límites de las diócesis.

dos por los mestizos y los españoles, residían en parroquias en torno a iglesias o capillas que recibían más o menos regularmente la visita de un sacerdote católico. Quienes habitaban los pueblos más importantes se codeaban a diario con monjes instalados de manera permanente en un convento, cuyo tamaño dependía de los recursos del lugar. Algunos indios de la comunidad habían sido especialmente asignados al servicio de la iglesia, desde el más modesto empleo de vigilante o de jardinero hasta el de sacristán, de "fiscal" o de maestro de capilla. El servicio a la iglesia permitía quedar exento del tributo y aseguraba a los interesados la eficaz protección de los religiosos y de los curas, intervención muy apreciada en aquella época de disturbios y de incertidumbres.

Dentro de ese marco globalmente cristiano, que pronto sería enriquecido por la aparición de las primeras cofradías, los indígenas se las ingeniaban para conciliar las tradiciones de antaño con las innovaciones introducidas por los religiosos, los nobles indígenas y todos los que, de lejos o de cerca, colaboraban con los españoles. El grado de cristianización —muy difícil de medir— dependía de las situaciones locales, de las presiones de la comunidad, de la vigilancia de las familias y de las elecciones individuales. Cada quien, en armonía con su entorno, debía adaptarse a la realidad colonial sin romper, empero, con el pasado. El espacio de la iglesia y el tiempo de la misa exigían una elemental piedad cristiana que se borraba o adquiría otras formas en los cultos celebrados en mitad de las milpas o sobre las montañas, al amanecer o al crepúsculo. Los gestos del nacimiento, al abrigo de la mirada del cura, no eran los del bautismo y del matrimonio cristianos. Esa separación de los espacios, de las creencias y de los ritos distaba mucho, empero, de ser hermética o sistemática. Las primeras imágenes cristianas hicieron su aparición en los santuarios familiares en los últimos decenios del siglo XVI, al lado de objetos antiguos que los curas tildaban de ídolos, y los responsables indígenas de la Iglesia, "fiscal" y chantres, eran a menudo los portadores diligentes y discretos de la antigua tradición.

Ese panorama heteróclito, en el que la cristianización es una presencia irrefutable y a la vez superficial, puede explicarse de diversas maneras. El cristianismo, como la dominación española de la que parecía indisociable, suscitó en la Nueva España pocos movimientos de rechazo. La lealtad de las elites al rey de España y a la fe fue ampliamente responsable de ello; el caso de don Carlos, ejecutado en la hoguera en 1539, fue la excepción que confirma la regla. Los pocos profetas indígenas que se atrevieron a salir a los campos y a levantarse contra los religiosos españoles tropezaron con la oposición irreductible de la nobleza indígena; por obra de ésta, fueron puestos a buen recaudo y entregados a los esbirros del obispo de México.[16]

Los escollos de la cristianización se debieron, más bien, a falta de personal y de medios; en México, como, por otra parte, en los Andes, los religio-

[16] Gruzinski (1985), pp. 27-59.

sos no eran más que un puñado frente a las muchedumbres innumerables a las que instruían. Necesitaron años antes de poder disponer de vocabularios y de textos en lengua india. Y ni siquiera el dominio de las lenguas bastaba para asegurar el de las conciencias. Las escuelas fundadas por los religiosos, que concentraban su enseñanza en los hijos de los nobles y de los notables, llegaban de manera muy desigual a las poblaciones. Pero había obstáculos más irreductibles y más fundamentales que separaban a los mundos. Los misioneros que se las habían ingeniado para trasmitir los rudimentos de la fe cristiana valiéndose de lenguas indígenas, ¿serían comprendidos por los fieles indios? Sus traducciones y sus trasposiciones a menudo eran aproximaciones que dependían del grado de conocimiento que cada quien tuviera del otro. Las explicaciones que daban los religiosos tropezaban con la imposibilidad de establecer equivalencias entre las palabras, las creencias, las experiencias y los conceptos.

Las confusiones y los equívocos fueron la regla, y no la excepción. También hicieron que, en general, los indios ignoraran la incompatibilidad existente entre las creencias que se les inculcaban y las que ellos, discretamente, conservaban. La similitud de ciertas prácticas penitenciales aumentaba la confusión; los jóvenes indios que en el decenio de 1530 azotaban cotidianamente al agustino Antonio de Roa, metiéndole la cabeza entre las piernas y desnudándolo, reanudaban hábitos anteriores a la Conquista, mientras que al mismo tiempo satisfacían las aspiraciones del religioso. Poco tiempo antes los indios habían tenido por costumbre someter su cuerpo, sus orejas, su lengua y su sexo a suplicios aún más severos para asperjar con sangre fresca a las divinidades tutelares. Las procesiones de flagelantes que la evangelización había difundido entre las comunidades indígenas siguiendo el modelo de las de Castilla y de Flandes tenían, por las mismas razones, un éxito enorme y equívoco.

Pero la Iglesia sólo representaba una fracción del mundo de los invasores. Por todas las Indias un cristianismo laico y mediterráneo se había propagado siguiendo la huella de los conquistadores y de los inmigrantes de todos los orígenes, vascos, andaluces, portugueses o italianos, dedicados a reproducir en Nueva España sus prácticas ancestrales. El culto de las imágenes y la veneración de los santos, las grandes celebraciones de la Semana Santa y del Corpus Christi, constituían sus manifestaciones más usuales. La elección de un santo patrón iba por parejo con la creación de ciudades nuevas o con la ocupación de tierras indias por sus explotadores europeos; se lo designaba por sorteo, según una costumbre ancestral de los españoles. Así se hizo en 1580 en Atlixco, en las ricas tierras trigueras del Valle de Puebla. Las imágenes eran adoradas por sus poderes taumatúrgicos; la del santo de Atlixco, a quien se sacaba en solemne procesión a través de los campos, expulsaba las langostas y protegía las cosechas de trigo candeal, cereal nuevo bajo el cielo mexicano; otras imágenes hacían caer la lluvia o contenían la sequía, dando una ayuda sobrenatural que no

excluía —dos recursos son mejores que uno— los buenos oficios de un especialista indígena.[17] Los cristianos viejos apelaban espontáneamente a "ensalmadores" o a "saludadores", es decir a curanderos de origen europeo que recitaban bendiciones lindantes en la superstición para aliviar o curar a sus pacientes.[18]

Hacia finales del siglo XVI, en número creciente, hermanos legos, ermitaños itinerantes, monjes taumaturgos, santos en olor de beatificación o a veces timadores de sotana, españoles o criollos, recorrían los campos, haciendo una competencia tan inesperada como eficaz a los curanderos indígenas.[19] La recuperación de los esclavos prófugos y de los cónyuges desaparecidos —indispensable en una sociedad esclavista y que prohibía el divorcio—, la búsqueda de minas, la extinción de incendios o la manipulación de las nubes no tenían secreto alguno para esos magos católicos, cuyo cadáver convertíase después en fuente inagotable de reliquias, inapreciables y raras en una tierra carente de pasado cristiano. A falta de algo mejor, la Iglesia y las órdenes religiosas cerraban los ojos o trataban de canalizar las devociones excesivas. En las ciudades algunas mujeres —sobre todo españolas y solteras— cuya piedad evolucionaba en los confines de la ortodoxia, profetisas a las que se llamaba "beatas", se ganaban la admiración y el reconocimiento social con el apoyo de parientes, de clérigos, de órdenes religiosas o de grupos de presión que no vacilaban en manipularlas para explotar su influencia sobre los fieles. Las más de las veces la Inquisición se esforzaba por calmar los ánimos, enclaustrando a las poseídas y a las timadoras a las que imponía un silencio perpetuo. Una excepción notable fue santa Rosa de Lima, muerta en 1617, beatificada en 1668, proclamada patrona de Perú en 1670 y canonizada once años después.[20] Las Indias sólo llegarían a igualarse con el Viejo Mundo añadiendo santos a su panteón católico.

"La fornicación no es pecado"

Los españoles ofrecían, asimismo, el espectáculo de la desviación que los autos de fe de la ciudad de México sancionaban de manera solemne pero esporádica ante muchedumbres indígenas, a quienes no disgustaba ver a sus explotadores por fin humillados, torturados y, a veces, ejecutados. Poco después de 1570, durante su primer decenio de actividad, el tribunal de la Inqui-

[17] Mic. INAH, Cabildo Catedral Puebla, 8.

[18] III Concilio Mexicano (1859), p. 377.

[19] Serge Gruzinski y Jean-Michel Sallmann (1976), "Une source d'ethnohistoire: Les vies de vénerables dans l'Italie et le Mexique baroques", *Mélanges de l'École Française de Rome*, t. 88-2, pp. 789-822.

[20] Para Nueva España, Alberro (1988), pp. 243-267; para Perú, Luis Miguel Glavé, "Santa Rosa de Lima y sus espinas. . .", en Clara García Ayluardo y Manuel Ramos Medina (comps.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, UIA, INAH, Condumex, México, pp. 53-70.

sición de México tuvo que tratar 204 casos de blasfemia y 198 de bigamia.[21] Castellanos, andaluces, portugueses, representantes de la Corona, mestizos, negros y a veces gente de la Iglesia insinuaban o proclamaban con toda espontaneidad que "la fornicación no era pecado", socavando así el frágil edificio del matrimonio cristiano. Alguna mujer mestiza sostenía que mejor era vivir en concubinato que en estado matrimonial; algún dueño afirmaba que "no era pecado estar amancebado con esclava porque es su dinero";[22] había quienes llevaban su audacia hasta sostener que la sodomía tampoco era condenable. Como el sacramento del matrimonio era uno de los pilares de la sociedad cristiana, no podía soportar ataques tan generalizados.

Las investigaciones intentadas por el Santo Oficio revelaron la presencia activa en Nueva España de astrólogos, adeptos a la quiromancia, hechiceros que habían hecho pacto con el diablo. Libros de conjuros, cubiertos de fórmulas y de burdos dibujos, circulaban de mano en mano. En 1616 el castellano Alonso García fue detenido en la región de Tlaxcala: se decía zahorí y sostenía que la Virgen María y san Diego le habían revelado la ubicación de un tesoro en la sierra.[23] Los mestizos que se infiltraban en las comunidades indígenas introducían en ellas, sin dificultad, prácticas de hechicería de origen europeo. Los esclavos negros llevaban de su África natal fragmentos de creencias, objetos menudos y prácticas de trance que el cristianismo rudimentario que se les habían inculcado sólo parcialmente podía borrar. En los campos podían encontrarse algunos ingleses, alemanes y flamencos que disimulaban a duras penas su odio a la Iglesia católica y a los papistas. Por último, los judaizantes eran lo bastante numerosos para alimentar esas fobias, aun si la difusión de los relatos del Antiguo Testamento o las circuncisiones de niños indios a manos de marranos no dejaron de ser excepción.[24]

Lejos de rechazar ese cristianismo polimorfo, los indios lo reinterpretaban infatigablemente, según sus hábitos mentales y sus maneras de concebir el mundo. Daban a la religión de los invasores el trato que aplicaban a todo lo que les llegaba del mundo hispánico, plegándola, cada vez que se daba la ocasión, a sus modos de vida y de pensamiento. Cuando no podían hacer otra cosa mostraban a los curas la imagen devota que de ellos se esperaba. Pero no todo era apariencia y fachada; ciertas expresiones de la fe de los vencedores, especialmente la música, las imágenes pintadas, esculpidas o grabadas, o el teatro edificante, ejercían sobre los indígenas un atractivo tan grande que la Iglesia tuvo que moderar sus entusiasmos.[25]

[21] Greenleaf (1981), p. 185.

[22] En AGN, Inquisición, vol. 249, exp. 25, San Luis Potosí [1600].

[23] *Ibidem*, vol. 312, fol. 363, Tlaxcala [1616].

[24] *Ibidem*, vol. 125, exp. 5, México [1540]; vol. 312, exp. 57, Taxco [1616]; el portugués Antonio Chávez contaba a los indios "la istoria de Joseph y de la reina Ester, los Profetas, la lición del profeta Jeremías. . .".

[25] Sobre el culto y la importancia de la imágenes cristianas, Gruzinski (1990).

"NEPANTLA", ENTRE DOS MUNDOS

Medio siglo después de la Conquista, ¿se habían vuelto cristianos los indios de México? La actitud de las poblaciones autoriza las respuestas más encontradas. Las voces que se elevaron para denunciar la presencia de la idolatría siguieron siendo raras y aisladas. Un notable conocedor de las culturas indígenas, el franciscano Bernardino de Sahagún, sintió la necesidad de dar un grito de alarma en uno de los capítulos de su *Historia general de las cosas de la Nueva España;* si hemos de creerlo, los cultos cristianos que atraían cada vez más indígenas no eran más que perpetuación de devociones prehispánicas.[26]

Por la misma época el dominico Diego Durán llenaba sus escritos con denuncias contra los indios y con advertencias de rara lucidez. La superstición se deslizaba por doquier, tanto en la ciudad como en el campo: en los presentes que entrega el novio a la familia de su futura, en las colaciones ofrecidas en ocasión de las visitas o de los funerales, en los banquetes dados por los comerciantes, en las invocaciones dirigidas a las nubes, a las montañas, al granizo y a las tempestades. Los anillos que llevaban los ancianos, por temor a la llegada de la muerte, la ceremonia de la perforación de las orejas de niñas y mujeres, la inauguración de una casa o *calmamalihua,*[27] eran otros tantos actos sospechosos. Todas las edades de la vida parecían enredadas en esas madejas de observancias y de gestos antiguos, ya que se seguía rapando la cabeza de los niños, se les seguía cubriendo con plumas de aves salvajes o poniéndoles una goma, el *ule,* sobre la cabeza o sobre la frente.

Por lo demás, lo utópico de una erradicación sistemática no escapó a Diego Durán quien, lúcido, juzgó que sólo Dios podría llevar a cabo semejante tarea. Pues el detalle más ínfimo, el más insignificante en apariencia, era portador de superstición: "creen en Dios y juntamente adoran sus ídolos"; las prácticas de los indios le parecían dominadas por la mezcla de dos religiones, por la yuxtaposición de creencias en el espacio y en el tiempo, casi la duplicación de ritos que explica, por ejemplo, que los recién casados pasen espontáneamente de la iglesia, donde los ha bendecido el sacerdote, a la casa de los ancianos. Algunos indios confesaban su confusión, designando con la palabra náhuatl *nepantla* la situación intermedia en la que vivían, divididos entre el cristianismo de los invasores y su propia tradición: "todavía estamos *nepantla* [. . .] aún estaban neutros que ni bien acudían a una ley ni a la otra". Esta confesión excepcional surgió en un contexto que no carece de importancia: el de los indios que se empeñaban noche y día para reunir dinero con el fin de celebrar sus ritos. Trabajo, salario y dinero acompañan la bifurcación de las creencias y de las adhesiones.

[26] Sahagún (1977), t. III, pp. 351-361.
[27] Durán (1967), t. I, pp. 77-79, 237.

La situación parecía tanto más crítica a Durán cuanto que, para colmo, nacían y se difundían supersticiones nuevas hasta en los parajes más remotos del país, como la de dejar sólo una corona de cabello en la cabeza de los niños, supuestamente por respeto a los monjes pero, en realidad, para lograr curaciones. Ciertos aportes nuevos toman formas antiguas; por ejemplo, las coas de hierro son adornadas en el mango de madera con motivos esculpidos en forma de mono, de perro y de "demonio", lo cual revela, de paso, que la difusión de la mercancía y de los objetos europeos podía provocar algo distinto de un materialismo desacralizador. Los monjes españoles se limitaron a darle a esto una interpretación estética: "echáronlo a galanía y curiosidad y yo también, pues es justo que todo se eche a la mejor parte".[28] Y sin embargo, subraya Durán, nadie debería ignorar que, poco antes, los indios celebraban acciones de gracias a los útiles que les servían para trabajar la tierra. En esas condiciones, ¿había que mostrar lucidez o bien, como la mayoría del clero, "echar las cosas a la mejor parte"? Ésa era otra forma de realismo y de aceptación de la realidad americana.

Los jardines de Oaxtepec

Oaxtepec, 1580. Los perfumes de las flores y los olores de las plantas aromáticas encantan al visitante que recorre los jardines y los vergeles del hospital de Santa Cruz. El sitio era venerable. Los horticultores indígenas conservaban aún el recuerdo de los antiguos que habían trabajado al servicio de los *tlatoani* de México-Tenochtitlan. Las tierras tropicales del Golfo de México enviaban por entonces a Oaxtepec flores, plantas y árboles, con sus raíces cuidadosamente envueltas en paños. La reputación de los magos-curanderos de Oaxtepec había cundido por todo el altiplano. El agua abundaba, las plantas eran de una exuberancia sobrenatural. Con ello bastó para que Oaxtepec acogiera al hospital que fundaron los religiosos de la orden de san Hipólito en 1569. El cultivo de las plantas indias y la aclimatación de las plantas europeas, el empleo simultáneo de las lenguas náhuatl y latina, el enfrentamiento de las prácticas y de las recetas, hicieron de aquel lugar un excepcional terreno de encuentro entre América y Occidente.

El renombre del hospital despertó el interés de los médicos españoles, en búsqueda infatigable de esos "remedios maravillosos" de las Indias que, introducidos en Europa, vencían todas las enfermedades. Era una forma más razonada de la caza de tesoros y de los secretos de los indígenas.[29] ¿No se decía que las plantas de las Indias eran más numerosas, más abundantes y más eficaces que las del Viejo Mundo?[30] La curiosidad de los mé-

[28] *Ibidem*, t. i, pp. 280, 56, 58, 60.

[29] López Medel (1990), p. 145: "Las Occidentales Indias no solamente nos hacen ricos con sus riquezas, quedándose por dichas ellas en pobreza, pero aún la salud para nuestros cuerpos nos envían. . .".

[30] Trabulse (1983), t. i, p. 261.

dicos españoles no era cosa nueva. Establecido en Sevilla desde 1534, el médico Nicolás Monardes podía jactarse de haber conocido, antes que el resto de España, hierbas y remedios llevados de las Indias por los viajeros. El entusiasmo del doctor Monardes, autor de una *Historia medicinal de las cosas que traen de nuestras Indias...*,[31] estimuló viajes y pesquisas en el Nuevo Mundo.

Ciertas investigaciones realizadas en México fueron obra de los indios y de los religiosos que los evangelizaron. El *Códice Badiano*, herbario ofrecido al virrey Mendoza por los indios Juan Badiano y Martín de la Cruz,[32] ofrece un testimonio temprano. El franciscano Bernardino de Sahagún consagró una parte del libro XI de su *Historia general* a las plantas y a los remedios de los indios de México.[33] En él se describe cada especie, se enumeran los efectos, y se acompañan indicaciones sobre el tratamiento que debe darse. Hasta incluye los nombres de los médicos indígenas de Santiago Tlatelolco que hicieron la descripción de las plantas y de las piedras medicinales: Gaspar Matías, Pedro de Santiago, Francisco Simón, Miguel Damián.

El esfuerzo hecho por el equipo de Sahagún sólo puede compararse con la ambiciosa expedición dirigida por el médico Francisco Hernández, quien en 1570 desembarcó en la Nueva España, acompañado de su hijo, experimentado botánico.[34] Gracias a los jardines botánicos que los indígenas aún mantenían en Texcoco, en Azcapotzalco y especialmente en Oaxtepec, ambos efectuaron, durante siete años, estudios y clasificaciones. Las grandes epidemias que diezmaban a los indios y desafiaban todo entendimiento causaron las primeras autopsias, efectuadas en 1576.[35] Se alternaban iniciativas individuales —el médico Juan de Cárdenas desembarcó en 1571—[36] e investigaciones colectivas. Al terminar el decenio de 1570 los cuestionarios de las *Relaciones geográficas* abordaron sistemáticamente el tema de la mortalidad de los indios e investigaron las interpretaciones y los remedios que los indígenas trataban de dar a sus males.

La Nueva España se prestaba a la investigación —con el apoyo indispensable de los sabios indígenas— y a la aplicación práctica. Desde la segunda mitad del siglo XVI de las prensas de la capital salieron obras al res-

[31] *Primera, segunda y tercera partes de la historia medicinal de las cosas que traen de nuestras Indias occidentales que sirven en medicina*, Alonso Escribano, Sevilla, 1574. La primera edición, en 1545, seguida de las de 1565, 1569, 1571, y las traducciones a numerosas lenguas europeas, son prueba del éxito de la obra y del papel del doctor Monardes. Francisco Guerra (1961), *Nicolás Bautista Monardes. Su vida y su obra (1493-1588)*, México.

[32] Martín de la Cruz (1964), *Libellus de medicinalibus indorum herbis*, Instituto Mexicano del Seguro Social, México.

[33] Sahagún (1977), t. III, pp. 282-350.

[34] Francisco Hernández (1959), *Historial natural de Nueva España*, UNAM, México, Obras completas, t. II y III. Francisco Ximénez publicó en México, en 1615, una traducción y un resumen de la obra del protomédico, con el título de *Cuatro libros de la naturaleza y virtudes medicinales de las plantas y animales de la Nueva España*.

[35] Trabulse (1983), t. I, p. 45.

[36] Juan de Cárdenas, nacido en Andalucía, pasó a las Indias en el decenio de 1570.

pecto. Muchas estaban destinadas a un público no especializado y desprovisto de toda asistencia médica. Tal fue el caso de la suma de cirugía de Alonso López de Hinojosos,[37] enfermero del hospital de San José de los Indios, que se dedicaba a quienes, lejos de las ciudades, deseaban encontrar un fácil acceso a los rudimentos de la medicina. La obra integraba gran cantidad de remedios indígenas: *chichimecapatli* contra los pólipos, polvos de Michoacán contra las oftalmias. . . El *Tratado* del médico Farfán o la *Verdadera cirugía médica* de Juan de Barrios[38] se deben a ese mismo afán de vulgarización. Por lo demás, los españoles de la Nueva España eran los primeros en poner a prueba los remedios indios. El cronista franciscano Juan de Torquemada confiesa haber bebido en su infancia piojos diluidos en un caldo de col, administrado, sin duda, por alguna curandera indígena.

Un personaje misterioso sobre cuya identidad sigue habiendo dudas, el anacoreta Gregorio López, también frecuentó los jardines de Oaxtepec. Extenuado por las excesivas penitencias, por consejo de sus superiores había ido a curarse a aquel oasis. Entre 1580 y 1589 observó las plantas, los enfermos y los médicos. La formación de Gregorio López era empírica. El fruto de sus observaciones fue una colección publicada con el título de *Tesoro de medicinas*.[39] Antes de imprimirse, el *Tesoro* circuló en forma manuscrita en los hospitales que mantenían los franciscanos, donde, supuestamente, compensaba la falta de médicos españoles en el campo. La eficacia de sus remedios hizo célebre la obra, elevando a su autor a la categoría de los mejores médicos.[40]

La guerra de las medicinas

El *Tesoro* de Gregorio López va dirigido explícitamente al profano y al enfermo desamparado, a la gente del campo y los pobres.

La empresa era de gran envergadura. Los españoles sin recursos o los que habitaban en el campo no tenían acceso a los raros médicos titulados que por entonces ejercían en Nueva España. Por lo tanto, se inclinaban o veían reducidos a buscar esperanzas y remedios entre los curanderos indígenas. La idolatría que la cristianización se empeñaba en extirpar de las prácticas religiosas de los indios no sólo amenazaba con retornar con toda su fuerza en ese terreno, sino también con contaminar insidiosamente a europeos y

[37] *Summa y recopilación de chirurgía con un arte para sangrar muy útil y provecosa*, Antonio Ricardo (1578), México.

[38] Trabulse (1983), t. I, pp. 220-221; Farfán (1607), *Tractado brebe. . ., Verdadera cirugía médica y astrologia*, Fernando Balli, México.

[39] Su *Tesoro de Medicinas para diversas enfermedades dispuesto por el venerable varón Gregorio López* fue impreso en México en 1672.

[40] El *Tesoro* presenta la particularidad de no haber sido redactado por un hombre de la profesión, sino de estar basado esencialmente en la experiencia.

mestizos. Para llegar a esas poblaciones en peligro era indispensable, pues, poner a su disposición conocimientos sencillos, recurriendo a todos los artificios de la divulgación. Por esa razón el análisis clásico de las enfermedades, "con sus essencias, causas, signos, diferencias", se encuentra ausente del *Tesoro*. Se escamoteaba el conjunto del cuadro aristotélico y galénico que le daba especificidad y peso a la medicina universitaria europea. Sin embargo, las recetas de Gregorio López hacen referencia a la teoría de los humores, aplicando la cuadrícula de las cuatro cualidades para clasificar los remedios en frío, caliente, seco y húmedo. Esta tipología, combinada con el predominio de las plantas de origen europeo, no deja ninguna duda sobre el sentido de esta medicina popularizada; se trata de asegurar la victoria de una sabiduría de inspiración occidental, con tanta mayor eficacia cuanto que las sutilezas de una confrontación teórica se eluden en provecho de la práctica y de la eficacia terapéuticas.

La mayor parte de los textos publicados en Nueva España intentan, asimismo, ocupar un terreno que, a falta de médicos y de farmacéuticos, queda abandonado a los curanderos indígenas, cuando no son mestizos o mulatos. La crítica de la hechicería y de las magias indias que desarrolla el médico Juan de Cárdenas nos ofrece un ejemplo perfecto. Cárdenas ataca el consumo de hierbas alucinógenas y establece un umbral que no se debe rebasar —"los límites de la virtud de la hierba"—, disociando los usos médicos de sus derivaciones supersticiosas. La medicina europea, cargada de veleidades recuperadoras (técnicas de curación, plantas) y racionalizantes, estaba en guerra contra las terapéuticas de origen indígena y africano que le hacían la competencia.

¿Sería la medicina de los invasores la que triunfaría? A decir verdad, la "medicina" indígena se encontraba en mala posición; se enfrentaba al desafío incesante de nuevas enfermedades introducidas por los invasores, padecía la pulverización de las memorias, la pérdida de los cuadros intelectuales tradicionales y el desastre de las enseñanzas difundidas antaño en los colegios *calmécac*. La represión de las idolatrías dislocó parcialmente los sistemas simbólicos y los ritos antiguos, indisociables de los gestos terapéuticos. A ello vino a añadirse la difusión de nuevas plantas y de remedios inéditos a través de la medicina oficial española y de las prácticas populares de los conquistadores y pobladores. La aparición de la institución hospitalaria europea —en Oaxtepec y en gran cantidad de pueblos indígenas— materializaba esta alternativa.

Esta tensión explica los límites de la colaboración entre los sabios de los dos mundos. Los europeos sólo aceptaban las aportaciones indígenas a condición de eliminar de ellas todo lo que les parecía capaz de evocar la superstición y la idolatría. El tabaco, con propiedades divinas, entre las manos de los médicos españoles ya no era más que una planta con virtudes medicinales. Por lo tanto, los indígenas aprendieron a callar todo lo que se relacionaba, de cerca o de lejos, con creencias idolátricas. Esta ocultación

involuntaria o deliberada de los conocimientos indígenas es perceptible tanto en el *Códice Badiano*[41] como en el *Códice florentino*, varias de cuyas láminas sugieren, a espaldas de los españoles, unas creencias proscritas sobre las cuales el comentario en castellano no dice nada. En diversas ocasiones los pintores indígenas se las ingeniaron para alterar escenas de género características de los *tacuina sanitatis* de la Europa medieval o para amañar informaciones de naturaleza idolátrica con una presentación de apariencia anecdótica o pintoresca.

El enfrentamiento no dejó de tener efecto sobre los dos bandos. La teoría de los humores era presentada de manera lo bastante vaga para poder penetrar en las creencias indígenas e impregnar las interpretaciones tradicionales. Y eso fue lo que ocurrió. Como contrapartida, la propagación de una medicina popular, abierta a nuevas aportaciones, se volvía contra los médicos españoles. La divulgación borraba las fronteras; ¿cómo separar lo permitido de lo prohibido, cómo reconocer lo que era ibérico y lo que era indígena? En apariencia pocas cosas separaban a los curanderos de España, que utilizaban alubias, de los de México, que manipulaban granos de maíz. En 1601 un español pidió, con toda buena fe, que se autorizara a un curandero indígena a entrar en el convento de La Concepción para visitar a su hermana, por entonces enferma, la madre Úrsula de San Miguel.[42] En los campos de Michoacán unos padres españoles no tenían empacho en recurrir a los buenos oficios de un curandero tarasco para salvar a su hijo, pese a la inquietud que suscitaban sus prácticas.[43] ¿Cómo distinguir el consumo de *ololiuhqui* —un alucinógeno— con fines medicinales, de la hechicería pura y simple? Por más que la Inquisición repitiera en sus edictos que la proscripción del cactus *péyotl* "no es en quanto a medicinarse y curarse sino quando se toma para adebinar y descubrir urtos y otras cosas",[44] ¿quién decide, en los parajes aislados, lo que se puede hacer y lo que se debe evitar? Ciertas fórmulas utilizadas por los enfermos o los consumidores, cualquiera que fuese su origen, revelan mucho de la total confusión de los géneros y de los registros: "El patle o medicina le diría lo que avía de suseder".[45] Suponíase que la medicina "hablaba", a condición de que se la absorbiera "como si fuera el santísimo sacramento". La mezcla de las prácticas y de las creencias invadía por igual las categorías sociales; poblaciones con límites imprecisos utilizaban conocimientos híbridos, fatigando a los inquisidores más diligentes.

[41] El uso de la escritura alfabética y el recurso del comentario muestran el afán de poner informes indígenas a disposición de los europeos, mientras se suprimían las connotaciones idolátricas de las plantas y de su empleo.

[42] AGN, Bienes Nacionales, vol. 78, exp. 36.

[43] AGN, Inquisición, 317, exp. 19, Tancítaro [1618]. "La cura principió con un sahumerio de cosa que llevaba consigo y tomando diversas vezes algodón y quemándolo cerca del estomago del enfermo lo arrojava hazia arriba y al caer lo soplava rezio aventandolo mas lexos, haziendo otras demanes y visajes."

[44] *Ibidem*, vol. 342, fol. 273, Zacualpan [1621].

[45] *Ibidem*, vol. 339, exp. 34, Taxco [1621].

VELEIDADES DE EXTIRPACIÓN

Como Nueva España se había convertido en un dédalo de creencias y en campo de experimentación de prácticas que se escapaban en gran parte de su control, la Iglesia prefirió adaptarse. La confusión de lo antiguo y lo nuevo, la incertidumbre sobre el sentido que debía darse o no darse a ciertos gestos, objetos o comportamientos, hacían cundir el desconcierto y la indecisión, aun entre el pequeño número de quienes, siguiendo el ejemplo de Diego Durán, predicaban la detección y la represión sistemáticas.

A esos obstáculos prácticos se sumaban dificultades de principio. Las órdenes religiosas habían adquirido un poder considerable, que inquietaba al clero secular. Las gigantescas redes de parroquias y de conventos, el ascendiente ejercido sobre las poblaciones indígenas, la autonomía de jurisdicción y la libertad de expresión de que gozaban, estaban convirtiéndose en anomalías en el seno de la Iglesia de la Contrarreforma. Convencidos de su supremacía, ratificada por el Concilio de Trento, los obispos se dedicaron a socavar los privilegios de esos imperios eclesiásticos, que se iban poniendo cada vez más a la defensiva. Pero, en esas condiciones, ¿cómo esperar de los religiosos la menor autocrítica? Los ataques de que fueron blanco las órdenes mendicantes en la segunda mitad del siglo XVI les impedían juzgar los frutos de su propia labor. La menor duda al respecto le habría hecho el juego a sus adversarios, criollos, obispos, clero secular y jesuitas. La defensa de las posiciones conquistadas pasaba por ser, pues, la de la evangelización, de los evangelizadores y ... de los neófitos. La protección de los indios, de la cual, mucho antes de Las Casas, las órdenes religiosas habían hecho su caballo de batalla, reposaba sobre una imagen halagüeña de la cristiandad indígena. ¿Cómo convertirse en baluartes contra la injusticia de que eran víctimas los naturales si sus supersticiones y sus idolatrías justificaban los malos tratos de que eran objeto? Por último, otros intereses movilizaban, a finales del siglo XVI, a los hombres de Iglesia, intereses más importantes a sus ojos que las creencias indígenas. En el seno mismo de las órdenes religiosas la práctica de la "alternancia", es decir la distribución equitativa de las responsabilidades entre criollos y peninsulares, galvanizó las energías y aguzó las plumas de manera muy distinta que la represión de las idolatrías.

Por todo ello no habría campañas de extirpación en la Nueva España, y muy pocos extirpadores fuera de Guerrero y de la provincia de Oaxaca. Sin embargo, allí vieron la luz algunas vocaciones. Quiso el azar que de nuevo un Ruiz de Alarcón se distinguiera en ese dominio. Si Juan Ruiz de Alarcón no había podido resistir a la atracción de la península, y luego a la gloria de la escena y del ingenio, su hermano Hernán, en cambio, entró en la Iglesia, se volvió cura de indios, y recorrió las tierras tropicales que se extienden entre el valle de Cuernavaca y la costa de Acapulco en busca de he-

chiceros y de idólatras. Sus investigaciones alimentaron un copioso tratado de idolatrías que no se imprimiría nunca, pero cuyo contenido es excepcional. Al cura se le había metido en la cabeza la idea de detallar los casos de que estaba enterado, consignando los textos en náhuatl de las invocaciones y de los hechizos de que se servían los curanderos que habían caído entre sus manos. Pero cuando Hernán Ruiz de Alarcón se empeñó en organizar autos de fe en miniatura contra los indios de quienes sospechaba que practicaban la idolatría, la Inquisición lo llamó enérgicamente al orden, indicándole que abandonara esas formas de represión.[46] Paradójicamente, el que fue condenado por el Santo Oficio fue el extirpador. Bartolomé de Alva, hermano menor del cronista Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, redactó asimismo obras contra la idolatría pues, por sus raíces indígenas, era sensible a la vitalidad de las creencias y de los gestos antiguos. Sin embargo, una vez pasados los primeros decenios de la dominación española, la Nueva España no volvió a presenciar una represión en masa de la idolatría.

Los caminos mexicanos de la integración

Otra tendencia había triunfado, la de preferir la incitación sobre la extirpación. El clero secular, en parte para quebrantar la hegemonía espiritual de los regulares, favoreció el impulso de grandes devociones comunes entre diferentes sectores de la población colonial, inspiradas en cultos ibéricos y fundadas en imágenes prodigiosas.

Desde el decenio de 1550 la ermita india de la Virgen de Guadalupe, construida sobre un santuario pagano, al norte de la ciudad de México, empezó a atraer a gente de la capital, españoles y mestizos, ricos y pobres, quienes adquirieron la costumbre de acudir a ver la imagen. Algunos milagros contribuyeron a establecer la reputación de la minúscula iglesia, que pronto se convirtió en etapa obligatoria en el camino de los virreyes que llegaban al Valle de México. La piedad de Quetzalmamalitzin, último señor de Teotihuacan, para con la Guadalupana, la devoción del gobernador de Totolapan al Cristo de Antonio de Roa, el papel atribuido al cacique Quauhtli, alias Juan de Tovar, en el descubrimiento de la imagen de la Virgen de los Remedios,[47] revelan que la nobleza indígena no fue ajena a la aparición de esos cultos locales, llamados a tener una irradiación regional progresiva, después de haber sido a veces exclusivos de una gran familia india.

El alto clero también multiplicó las intervenciones en favor de cultos que fueran capaces de amalgamar los componentes dispares de la sociedad colonial. El arzobispo de México, Alonso de Montúfar, dio un apoyo discre-

[46] *Ibidem*, vol. 304, exp. 39; Andrews y Hassig (1984).

[47] Miguel Flores Solís (1972), *Nuestra Señora de los Remedios*, Jus, México, p. 59. Sobre España, Christian (1981).

to pero vigoroso al culto de la Virgen de Guadalupe a mediados del siglo XVI,[48] mientras que uno de sus sucesores —que además presidió los destinos de la Inquisición—, Pedro Moya de Contreras, impulsó la devoción al crucifijo milagroso de Totolapan. En ambas ocasiones unos franciscanos puristas se opusieron a esas innovaciones que les parecían sumamente sospechosas, pero que habían obtenido el favor de las muchedumbres.

Esos cultos asociaban dos modos de expresión que, supuestamente, arraigaban la fe de los neófitos y unían a las diferentes categorías de fieles: las imágenes y los milagros. Las imágenes de los santos se habían difundido por todas partes en las poblaciones indias, hasta el punto de espantar a ciertos eclesiásticos, inquietos al ver a los indios fabricar y adorar casi cualquier cosa. En la segunda mitad del siglo XVI los milagros, los prodigios y las visiones empezaron a ser explotados sistemáticamente para ganarse el espíritu de los indígenas. Los jesuitas, recién llegados a la Nueva España —su instalación se remonta a 1572—,[49] se dedicaron febrilmente a colonizar el imaginario de los indios para mejor impregnar sus sentidos de una piedad cristiana que, con el tiempo, barrería los restos de la idolatría. Sueños, delirios y apariciones se volvían objeto de fervientes demostraciones de la omnipotencia de lo sobrenatural cristiano.[50] Ante la capacidad de absorción y de integración de los indígenas, la Iglesia mexicana desplegaba la seducción de sus prodigios.

REDES MÁGICAS

Una vez más, mestizos y medias castas explotaban su posición como intermediarios para mezclar las magias de ambos mundos. La aptitud de hacerse pasar por indígena o por mestizo según lo requirieran las circunstancias —como aquella hija del gobernador de Santiago Tlatelolco a quien se acusó de ser bruja— confunde los límites y favorece los intercambios de todas índoles. En los campos mexicanos indias ladinas y mujeres mestizas compartían, sin aparente dificultad, ciertas prácticas de hechicería; atravesaban con espinas unas muñecas de pasta de maíz colocadas en cajas con pan, vino y una vela, para matar a sus víctimas. El copal y la calabaza llena de agua introducen, según el caso, una variante indígena.[51] Incitados por los principales indios de la tierra, algunos españoles se animan a consultar a adivinas y adivinos indios, sin preocuparse mucho por "si era cosa prohibida o lícita".[52] Un campesino español de Michoacán, ante la insistencia de un tarasco, ingiere unos hongos con objeto de encontrar el rastro de su esposa: "sin saber lo que asía con el deseo que tenía de ber a la dicha su mu-

[48] O'Gorman (1986); Gruzinski (1990).
[49] Chiurluca Peláez (1980).
[50] Sallmann *et al.* (1992), pp. 133-143.
[51] AGN, Inquisición, vol. 486, exp. 22, Querétaro [1621]; vol. 335, exp. 17, Huechiapa [1622].
[52] *Ibidem*, vol. 303, fol. 78-80.

ger las tomó [. . .] y las comió y dentro de dos oras [. . .] vió una culebra que le dijo: 'buelve los ojos y berás a tu mujer' y bolviéndolos la vió que estava en casa de una prima hermana deste denunciante".[53] Los resultados a menudo son convincentes, lo que multiplica las tentaciones. El engranaje de los temores y los deseos provoca entre mestizos, mulatos y negros las mismas esperanzas, y les hace emplear los mismos recursos. En las filas de los trabajadores que cultivan las tierras de los españoles de Nueva España o que se agotan en el fondo de los obrajes, indios, mulatos y mestizos acaban por creer en las mismas prácticas, por consultar a los mismos adivinos y por ver las mismas apariciones. La sombra propicia de los "temascales", esos baños de vapor a la manera india que tanto gustaban a los mestizos y a los españoles, favoreció los intercambios de recetas, de amuletos y de ungüentos al igual que los contactos de los cuerpos, calentados por piedras puestas al fuego.

En las ciudades las demandas se unen, las competencias coinciden y las fronteras entre los grupos se borran cada vez que la urgencia de una curación, el temor a la muerte, la añoranza o el deseo de conocer el futuro triunfan sobre las prohibiciones enunciadas por la Iglesia. Una panadera de la ciudad de México, después de haber mandado en vano decir misas a san Antonio, se dirige a un indio para recuperar a su hija. El indio consume un alucinógeno, el *ololiuhqui*, e interroga a la planta divina antes de informar a su clienta del fracaso temporal de su consulta: "por haver ruydo no le havía respondido enteramente el *ololiuhqui* y por esto no había sabido todo lo que quería". En el fondo de las mazmorras mulatos y mestizos ingieren peyote para adivinar el resultado de su proceso, como antes habían consumido en la sierra el mismo cacto alucinógeno para "descubrir minas".

El consumo indio de los psicotrópicos se había difundido mucho por la Nueva España a comienzos del siglo XVII entre los mestizos, los mulatos y los españoles que vivían en contacto con las comunidades indígenas, en parajes aislados o en comarcas densamente hispanizadas. Esta propagación es ejemplo de un mestizaje a la inversa, ya que eran los no indios los que se "indianizaban". Cerca de Oaxaca el peyote es consumido por los mulatos cuyas esposas o madrinas son indígenas que orientan al enfermo, se procuran la planta e indican la manera correcta de consumirla; invariablemente aconsejan un silencio absoluto, una habitación minuciosamente barrida, y dos velas cuya luz amarillenta y temblorosa se mezclará a las visiones del paciente.

Gracias a la movilidad de los individuos, al auge de las zonas mineras, a los desplazamientos de los errantes y de los vagabundos, las recetas y los productos circulaban de un extremo a otro del país. Sin esos nuevos cauces el mestizo Lázaro Andrés no habría llevado de la región septentrional de los chichimecas a su ciudad de Tlaxcala esas pelotillas de cabellos que de-

[53] *Ibidem*, vol. 340, exp. 5, Taximaroa [1630].

bían servir para domar animales o, más discretamente, para eliminar a la compañera.[54] La conquista de los campos y la mutación urbana del siglo XVI no se comprenderían sin esos nuevos circuitos pero, asimismo, estos trastornos son los que explican la trasformación de las magias indígenas. Se anudan contactos en los mercados que todos frecuentan y donde es más fácil el anonimato; a cambio de unas monedas se habla con un curandero; éste le pondrá precio a sus servicios y reclamará un salario; de allí la ambigüedad de una evolución que favorece las prácticas indígenas mientras, a la vez, las desnaturaliza, ya que la planta alucinógena se convierte en una mercancía, casi como cualquier otra. Este principio de desencantamiento también aparecerá en los Andes.

Esas complicidades clandestinas empujan a españoles y negros no sólo a tolerar ciertas practicas idolátricas, sino a participar en ellas, con sólo que les convengan. Si la corrupción incita a cerrar los ojos, la curiosidad y una cierta adhesión intuitiva invitan a la idolatría. Una vez más la vaguedad de las fronteras entre los seres y las creencias explica esas trasgresiones que, por otra parte, no forzosamente son vistas o vividas como tales; ¿qué debemos pensar de aquel español de México cuyos ídolos, que conserva amorosamente en su casa, no serían más que "los reyes de quienes descendía su mujer?"[55] Si es difícil descubrir las razones exactas que decidían a los negros a consumir los alimentos que los indios ofrecían a sus dioses, su pasado africano les inducía a mezclarlos con ritos que no les parecían totalmente ajenos.

En contraste, los intercambios de servicios que decepcionan, las consultas que fracasan, alimentan las frustraciones y luego las acusaciones hechas por todos los medios, y que los inquisidores, escépticos y ya experimentados, recogen en sus archivos. Cunden las denuncias, indiferentes a las barreras de las lenguas y de las etnias, estrechando a su vez, y de otra manera, los nexos materiales, físicos y religiosos que ya reúnen a los diferentes grupos que componen la sociedad colonial. Revelan un extraordinario entrelazamiento de creencias que las autoridades de Nueva España ya no se preocupan mucho por extirpar, a la vez porque saben que esa empresa sería irrealizable y porque ese torbellino de imágenes, de esperanzas y de ritos no se metamorfoseará en un movimiento herético ni en una protesta social.

DE LAS "HUACAS" DE HUAROCHIRÍ A LAS HECHICERAS DE VIZCAYA

Cuando en 1629 Hernán Ruiz de Alarcón se propone denunciar las idolatrías mexicanas, el sacerdote se refiere explícitamente al ejemplo de Perú, y esboza paralelismos entre las creencias de esas comarcas, las de México

[54] *Ibidem*, vol. 342, exp. 15; vol. 341, exp. 4; vol. 486, fol. 229; vol. 317, exp. 2, Tlaxcala [1618].

[55] *Ibidem*, vol. 354, f. 40; vol. 249, f. 186; vol. 244, f. 151; vol. 281, f. 265.

y las de la península.[56] De hecho, el caso de Perú es distinto del de México. La Nueva España estaba sometida a una evangelización con predominio franciscano, teñida de humanismo, de erasmismo y casi de milenarismo, en los mismos años en que la conquista militar de Perú estaba apenas en sus comienzos. Provista de ese patrimonio institucional, material y espiritual, debido a grandes evangelizadores, Nueva España entró al reinado de Felipe II y a la Contrarreforma mientras que Perú, saliendo del caos de las guerras civiles, apenas esbozaba su cristianización. Allí la conquista espiritual sólo empezó en 1550, bajo la égida de los agustinos; pese a las prohibiciones del II Concilio de Lima la poligamia de los caciques aún era cosa habitual en el decenio de 1560, como lo demuestran las visitas de Huánuco y de Sonqo. Los jesuitas, punta de lanza de la Contrarreforma, desembarcan en México en 1572, cuando en la Nueva España ya se ha decidido todo o casi todo. En Perú todo o casi todo está por hacerse, y allí la Compañía de Jesús no pondrá límites a sus esfuerzos. Esa diferencia, que tendrá numerosas repercusiones, explica episodios como el de las idolatrías de Huarochirí, del que se buscaría en vano un equivalente en México, diga lo que diga el cura Ruiz de Alarcón.

El 15 de agosto de 1608, en pleno invierno, Francisco de Ávila, cura mestizo de San Damián, nacido en Cuzco de padres desconocidos, se dirigió a la aldea vecina para celebrar allí la fiesta de la Asunción. La ceremonia se presentaba bajo los mejores auspicios ya que en ella tomarían parte los indios de ocho parroquias de Huarochirí, situadas en la sierra cercana a Lima. Fue entonces cuando un indio, don Cristóbal Choquecasa, le reveló que los indígenas habían elegido esa fecha para celebrar los ritos quinquenales en honor de las *huacas* de la comarca, los montes Pariacaca y Chaupiñamoc, encubiertos bajo el culto de la Virgen.

Los indios de Huarochirí, como todos los de la Cordillera de los Andes, creían que los grupos humanos tenían por antepasados montañas, fuentes, ríos, piedras, momias, y esos lugares, designados con el término general de *huacas*, eran objeto de culto. Al punto Ávila subió al púlpito y dirigió a los indios un sermón para demostrarles que no habían logrado engañarlo. Por extraña coincidencia, en la Navidad del mismo año pero del otro lado del Atlántico, en Zugarramurdi, en Vizcaya, una muchacha se jactó de haber asistido a reuniones diabólicas —aquelarres— en que se renegaba de la Virgen María y se le rendía homenaje al diablo, en la figura de un macho cabrío. Esas habladurías desencadenaron una de las mayores cacerías de brujas, a quienes se acusó de formar una secta secreta al servicio del mal.[57]

Ahora bien, el relato de los hechos que Francisco de Ávila redactó años después no corresponde del todo a su complejidad. Un enigma rodea las fuentes informativas de Ávila; ¿quién, en qué momento y en qué circunstancia había escrito en lengua quechua un manuscrito sobre los combates

[56] Ruiz de Alarcón (1984), pp. 48, 49.
[57] Henningsen (1983), pp. 24-35.

míticos entre las diferentes *huacas*, antepasados de las comunidades? ¿Sería en 1598, un año después de la llegada de Ávila a su curato, o bien en 1608, cuando el doctrinero inició una traducción al español de los mitos, que quedaría inconclusa?[58] El cura no podía desconocer el contenido de esa colección de mitos y de ritos, puesta por escrito acaso con ayuda de un indio. Estaba bien informado de las creencias de los indios de la región y hasta las alentaba, ya que percibía un impuesto sobre todas las ofrendas que los indígenas depositaban en las tumbas el día de los Difuntos. En realidad, el sacerdote había hecho tanto escándalo por las idolatrías de Huarochirí para vengarse de las comunidades que, el año anterior, habían presentado una queja contra su persona. Los cargos eran abrumadores: abusos sexuales, exacciones, desviación del trabajo indígena en su provecho, repetidas ausencias de la parroquia para ocuparse de asuntos comerciales. Todo eso amenazaba con frustrar una carrera prometedora —San Damián era uno de los curatos más ricos de la diócesis— y con enviarlo a prisión. Y eso fue lo que ocurrió. Pero Ávila se benefició de ciertos testimonios en su favor y pudo volver a su parroquia a tiempo para recibir al doctor Baltasar de Padilla, enviado desde Lima para dirigir la investigación. El "descubrimiento" de las idolatrías llegaba, pues, en el momento más propicio, así como la retractación de uno de sus acusadores, víctima de una hemorragia que el eclesiástico había curado. El visitador Padilla dejó entonces de inquietar al cura que, con el apoyo de los jesuitas establecidos en la región desde hacía varios años, lanzó su campaña de extirpación de las idolatrías de Huarochirí.

A decir verdad, las circunstancias eran favorables a la compañía que, en 1609, festejaba la beatificación de Ignacio de Loyola. En junio del mismo año la Inquisición celebró en Lima un memorable auto de fe; las momias ancestrales y los objetos de culto fueron pasto de las llamas, iluminando el cielo plomizo que, en invierno, parecía abrumar la capital. Del otro lado del Atlántico los hechiceros vascos tuvieron menos suerte; en noviembre de 1610, el año en que Ávila fue nombrado inspector de idolatrías, seis de ellos perecieron en la hoguera en Logroño.[59]

Cualquiera que sea la fecha exacta de su redacción, el manuscrito quechua de Huarochirí revela una notable modificación de las concepciones religiosas de los indios de la comarca. En su prólogo el autor anónimo —¿un

[58] El manuscrito de Huarochirí es un texto quechua anónimo y sin fecha, pese a una referencia a un tal Tomás, que podría haber sido el redactor y tal vez, asimismo, el que tuviera el concepto de la obra. Existe igualmente un fragmento en español, debido a la pluma de Francisco de Ávila, el *Tratado*, escrito en 1608, traducción un poco libre e incompleta del texto original. José María Arguedas propone la fecha de 1598 fundándose en una referencia en quechua que ha sido interpretada de diversas maneras por Taylor (1980a) y Salomón y Urioste (1991), quienes más bien se inclinan por la fecha de 1608.

[59] Duviols (1971), pp. 149-152; Henningsen (1983), pp. 179-186; Acosta, en Taylor (1987), pp. 571-575; al parecer, el asunto de Huarochirí fue utilizado por los jesuitas para conferir a su orden legitimidad y supremacía sobre todas las demás. No es casual la coincidencia del comienzo de esas campañas y la beatificación de Ignacio de Loyola.

indio llamado Tomás?— expone los motivos de su empresa: "Si en los tiempos antiguos, los antepasados de los hombres llamados indios hubieran conocido la escritura, entonces todas sus tradiciones no se habrían ido perdiendo, como ha ocurrido hasta ahora".

Ese nuevo afán de conservar una memoria escrita, demostrado muchas veces en México, da testimonio de cuánto se aprecia la escritura alfabética sesenta años después de la conquista de Perú. Aunque el texto se refiere a un territorio preciso —el de Huarochirí— y a los vínculos establecidos entre cada una de las comunidades que lo ocupan y sus divinidades telúricas particulares, va dirigido a los "indios", utilizando un término genérico y ya no una denominación étnica. El castellano, al infiltrarse en los relatos míticos, altera insidiosamente su mensaje, deforma los términos de parentesco, expresa acciones y estados inéditos, como "perdonar" o "volver loco". Fijados por la escritura, los mitos de Huarochirí que comentan ritos y correspondencias simbólicas entre los seres y la naturaleza se convierten en la "memoria de las tradiciones".[60] El cambio de modo de expresión y de medio de difusión, tanto en los Andes como en México, modificaba la sustancia de esas herencias de manera tan irreversible como la irrupción de las mercancías. Con la diferencia de que ponerlas por escrito seguía siendo en los Andes algo excepcional, de alcance infinitamente más limitado.

¿"HUACAS" O APÓSTOLES?

Cada comunidad poseía sus *huacas*, y los relatos antiguos detallaban los combates que habían entablado antes de fundar, cada una, su propia generación de seres humanos. Los caciques, a su vez, reivindicaban sus propias divinidades tutelares y un origen diferente del común. Esas concepciones justificaban la "separación" en la que tanto insistieran los predicadores indios del *Taqui Onkoy* en el decenio de 1560, y otros cabecillas de la pugna anticristiana a comienzos del siglo XVII. Después de Francisco de Ávila los jesuitas descubrieron que los indios negaban tener el mismo origen que los españoles; juzgaban que la "ley de Jesucristo" no era buena para ellos, y que debían proscribir el uso del castellano cuando rendían culto a sus *huacas*.[61] Pariacaca y Huarcamarca, las imponentes

[60] Taylor (1987), pp. 89, 101, 443; queda por analizar el proceso decisivo de fijación del pensamiento salvaje —en el sentido que le da Claude Lévi-Strauss— por la escritura, en el marco andino. Mucho antes de Huarochirí, Sahagún y otros realizaban en México ese trabajo de construcción de la memoria en detrimento de la naturaleza oral propia del mito (Gruzinski [1988]). Sobre la influencia de la escritura y la trasformación de la percepción del mundo, véase Jack Goody (1979), *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Éditions París, de Minuit.

[61] ARSI, Peruana 14, "La Barranca y el Cajatambo" [1617], ff. 52-53: "Conviene saber que ellos y los españoles no nacieron de un mismo principio" [. . .] predican los hechiceros que la ley de Jesucristo no es buena para los yndios sino la que guardan sus maiores. . . y assí les mandan quando vayan a las huacas que no hablen en español y no digan Jesús".

cumbres de Huarochirí, ¿no eran dioses tan buenos como el de los cristianos?[62]

Mientras los campesinos seguían creyendo en el mundo encantado de las *huacas*, algunos indios letrados y cristianizados se esforzaban por elaborar una explicación del pasado de su pueblo que fuese conforme a las nuevas doctrinas. Guamán Poma de Ayala y Joan de Santacruz Pachacuti Yamqui, menos hispanizados que Garcilaso de la Vega pero más cercanos a las realidades locales, intentaban, a su manera, incluir a los incas en la tradición cristiana universal. Si bien Guamán Poma hacía la defensa de los humildes contra los curas, las autoridades y hasta los caciques, si bien predicaba la separación efectiva de los grupos, ello no impedía que fuera un adversario de las "idolatrías", que pertenecían, según él, a las tinieblas del pasado. No vacilaba en afirmar que los indios habían salido del arca de Noé y que, por lo tanto, eran "de la misma ascendencia que los españoles". Ese punto de vista difería radicalmente del de los campesinos de Huarochirí y de otras partes. Asimismo, Joan de Santacruz Pachacuti recordaba en el prefacio de su crónica que los naturales de Tawantinsuyo y las otras "naciones de blancos y de negros" procedían de Adán y Eva; por consiguiente, los relatos sobre el origen de las *huacas* y de los grupos étnicos se convertían en puras "fábulas".[63]

Haciéndose eco de las interpretaciones propuestas por los misioneros, esos cronistas apoyaron con toda la autoridad que les conferían su condición y su prestigio la tesis del arribo a Perú, en una época muy remota, de unos apóstoles que habían llegado a evangelizar a los indios. Retomaban con ello los argumentos sostenidos por los religiosos desde los primeros años de la Conquista y desarrollados asimismo en África y en México.[64] Santacruz Pachacuti identificaba en Thomas-Tunupa el enviado de Dios,[65] mientras que Poma de Ayala se inclinaba hacia san Bartolomé. Bajo el aspecto de un anciano de aspecto miserable —similar al dios Viracocha—, el apóstol había atacado la idolatría. Los indios lo expulsaron sin miramientos de Cacha y el apóstol empezó a recorrer el Kollao donde, oculto en una gruta, descubrió a un indio anti, quien se aprestaba a invocar "al demonio". La presencia del santo hizo enmudecer al indio que, sin embargo, lo-

[62] ARSI, Peruana 13, "Comarca de Lima" [1611], f. 103.

[63] Poma de Ayala (1980), p. 41; Santacruz Pachacuti (1967), p. 282: "Cuya deszendençia somos los naturales del Tauantinsuyo, como los demás naçiones que están poblados en el uniberso, mundo, así blancos como negros". La referencia al color es interesante, pues era poco común.

[64] La revelación de Dios a los nobles de Kongo queda atestiguada en 1491. En 1624, pocos años después de Poma de Ayala y Santacruz Pachacuti, los misioneros establecieron que las etnias del Mani Kongo habían tenido conocimiento de Dios, al que llamaban Nzambi en mpungu; en Benin, en 1637, Cristo era llamado Yangemeno; en Thornton (1992), pp. 257-260.

[65] En su honor, el inca Manco Cápac había ordenado construir el Templo del Sol, y el bastón de peregrino del venerable, convertido en cetro de oro del soberano, pulverizó una *huaca* de piedra; en Duviols (1971), p. 60, y (1993), p. 62.

gró susurrar que "ese hombre pobre era más fuerte que él pese a todo su saber". Impresionado y convencido, el indio anti siguió los pasos de san Bartolomé.[66]

En recuerdo de las peregrinaciones del santo, los mestizos de Cuzco fundaron en el decenio de 1570 la cofradía de san Bartolomé, amalgamándola al dios andino Viracocha, cuya estatua y templo decíase que eran los vestigios materiales de la presencia del apóstol. El día de san Bartolomé era celebrado con tal pompa por los miembros de la cofradía —de la que, por cierto, estaban excluidos los españoles— que las malas lenguas insinuaron que esas muestras de piedad no sólo iban destinadas al santo, sino al propio Viracocha. Al menos, eso es lo que dice Garcilaso de la Vega.[67]

¿Habrá que ver en esas elucubraciones intelectuales, al parecer tan alejadas de las prácticas concretas de los campesinos de la sierra, un rechazo categórico del paganismo? Si Poma de Ayala, así como Santacruz Pachacuti, cuando afirman abiertamente su fe, dan pruebas de cristianismo y de ortodoxia, el proyecto de establecer un nexo entre los pueblos de Perú y la pareja original de Adán y Eva también es una manera de cancelar la ruptura operada por los misioneros entre un "antes" condenable y un "después" radiante. El cronista Polo de Ondegardo, yendo contra las costumbres antiguas, que creían en la ancestralidad y veneraban los cuerpos de los difuntos, había hecho enterrar las momias de los incas de Cuzco. En lo sucesivo los misioneros atacaron las momias veneradas de los antepasados y las quemaron, como "condenados", con los cuales los neófitos debían romper para siempre jamás. Todos esos actos creaban una discontinuidad sacrílega, que dejaba huérfanos a los indios; ahora bien, esta violencia suprema contra la memoria de un pueblo, encarnada en las momias, ¿no quedaba en cierta manera neutralizada o moderada por la afirmación de que la ancestralidad de los indígenas era tan antigua como la de los españoles? Recurrir a una historia común que se remontaba a Adán y Eva devolvía a toda una nación una profundidad temporal y una continuidad entre las generaciones que los misioneros se empeñaban en desmantelar.

Cierto es que estos razonamientos sólo ocupaban a un fragmento ínfimo de la población india. Pero sacaban a plena luz la creencia que ellos combatían y que resultó ser un impulso esencial de las mentalidades andinas, la convicción de ser diferentes e irremediablemente apegados a una tierra. Semejante reivindicación está ausente, en esta forma, entre la mayor parte de los indios del centro de México que, por el contrario, reivindicaban orígenes extranjeros y lejanos, descritos en los relatos de los antiguos.[68] Esta diferencia probablemente influyó sobre la especificidad de los mestizajes y de las reacciones a la occidentalización en el ámbito de los dos reinos.

[66] Poma de Ayala (1980), p. 72.

[67] Garcilaso (1960b), libro 5, cap. 22, p. 218: "Algunos españoles maldicientes viendo los arreos y galas que aquel día sacan, han dicho que no lo hacen por el apóstol sino por el Inca".

[68] Véase por ejemplo Duverger (1983).

Extirpación de las idolatrías en los Andes

Mucho antes del escándalo de Francisco de Ávila los jesuitas se habían propuesto cristianizar a los indios, prosiguiendo la labor iniciada por otras órdenes, como la de los agustinos, instalados en el norte de Perú, en Chachapoyas, en los límites de la selva, en Pacasmayo, sobre la costa y también en Chuquiabo (La Paz), Chuquisaca, Vilcabamba, Vitcos y Pachacámac. La Compañía de Jesús se había establecido en Perú en 1569 y, desde el año siguiente, los padres habían efectuado su primera misión en Huarochirí. Cuando en 1577 José de Acosta redactó su *De procuranda Indorum salute,* la evangelización de los naturales parecía ir por buen camino. Sin embargo, el movimiento del *Taqui Onkoy* había dividido al clero; los partidarios de sanciones severas reclamaban una Inquisición, al menos en la zona de Huamanga. Los indios idólatras debían ser tratados como apóstatas —habían recibido el bautismo—, casi como herejes. Esos debates se prolongarían en el seno de la Iglesia durante medio siglo.

El escándalo de las idolatrías de Huarochirí ofreció una nueva oportunidad de atacarlas con mayor rigor. Desde 1611 se emprendió en Perú una violenta campaña de extirpación de las idolatrías en varias regiones de la sierra, pero también en Quito —de manera más atenuada— y en Santa Fe de Bogotá.[69] Por doquier salía a la luz la "doblez" de los indios, que no tenían empacho en sobreponer sus ritos a las fiestas cristianas o en disimular sus *huacas* tras los altares de las iglesias.[70]

A partir de 1615, con la llegada del virrey don Francisco de Borja y Aragón, príncipe de Esquilache y descendiente de san Francisco de Borja, la Compañía de Jesús recibió un nuevo apoyo de parte de la Corona. La unión de la nieta del inca Sayri Túpac, Ana María Coya de Loyola, con un Borja, dio un giro espectacular y mundano a su implantación andina. Acentuaba la influencia de los jesuitas entre las elites de Cuzco y legitimaba a la compañía en sus nexos con las poblaciones indígenas. Los jesuitas tal vez pensaran establecer en los Andes un territorio a la medida de sus ambiciones planetarias; en Asia habían entrado, con éxito, en China y Japón.

La Inquisición se mantuvo apartada de las extirpaciones, pero los jesuitas adoptaron los métodos del Santo Oficio. A los castigos tradicionales de la tonsura —que para los indios era marca de infamia— y del látigo, se añadieron otras sanciones, como el paseo en lomos de una llama, el llevar una "coroza" (bonete cónico de papel) o un atuendo a rayas a guisa de sanbenito. No hubo quemas de personas vivas, pero las momias de los antepa-

[69] Bernand (1989). En Nueva Granada los jesuitas desembarcaron en Cartagena en 1598. La extirpación de las idolatrías muiscas, circunscrita a un territorio más limitado que el de Perú, no por ello fue menos violenta. Es verdad que en el valle de Bogotá las idolatrías concernían a objetos de oro.

[70] ARSI, Peruana 14, "Chinchaycocha" [1613], f. 12; *ibidem,* 14, "Guancabelica e infieles" [1613], f. 38.

sados quedaron reducidas a cenizas. Se fomentaron las delaciones y las confesiones públicas. Los caciques arrepentidos confesaban sus pecados y exponían casos edificantes. En los pueblos los jesuitas reunían desde el amanecer a los naturales y les predicaban durante horas la buena palabra. Los recalcitrantes, llamados "dogmatizadores", eran encerrados en El Cercado, en Lima. Los soldados de la compañía, tomando sus metáforas del vocabulario de la caza, se definían como sabuesos y ojeadores, que seguían la pista de la caza humana. A la represión se incorporaron métodos de disuasión que resultaron aún más eficaces.[71]

La naturaleza de las idolatrías y los pasos que debían dar los extirpadores quedaron codificados en 1621 por José de Arriaga, jesuita de Vizcaya muy sensible —probablemente debido a sus orígenes— a las manifestaciones de hechicería. Hizo un inventario lo más preciso posible de todos los casos de idolatría que podían presentarse: astros, montañas, cuerpos humanos, objetos y costumbres, piedras y amuletos que eran *huacas*, "reliquias malditas" inmóviles y móviles que había que destruir por el fuego siempre que se presentara la ocasión. Este encarnizamiento sistemático provocó dramas como el de Recuay, donde una anciana se ahorcó con su cinturón porque el visitador le había arrebatado las ofrendas que ella llevaba a las *huacas*.[72] Entre los delitos más graves figuraban las borracheras, a las cuales los caciques y sus súbditos se entregaban con frenesí en ocasión de los trabajos colectivos y las fiestas. Por encima de todo se temía la efervescencia que engendraban las libaciones, pues ese desenfreno podía causar comportamientos incontrolables. Para combatirlos, las mejores armas eran la vigilancia y la delación ejercidas por los miembros de las cofradías indígenas contra sus propios parientes. La Iglesia había extendido su dominio a los ritos de pasaje como el nacimiento, la pubertad, el matrimonio y los funerales. En lo sucesivo convenía reforzar ese control para evitar toda mezcla. La propagación de la peste idolátrica parecía tal que los misioneros tenían la sensación de verse rodeados "de moros y de árabes". Las *huacas* inmóviles eran neutralizadas con cruces, por medio de una operación arriesgada que podía desencadenar la cólera de las divinidades telúricas. Escapaban así a Dios ciertos espacios bárbaros, circunscritos a las alturas y a las cumbres.[73]

El paralelismo con la cacería de brujas a la cual en la primera mitad del siglo XVII se habían dedicado el País Vasco y ciertas provincias francesas, inglesas y germánicas, hace que haya semejanza entre las sierras de los An-

[71] *Ibidem*, 13, "Colegio de Lima" [1612], f. 129: "Que son entre ellos como san benito y señal de que el que las trae es sacerdote de los ídolos". Sobre los métodos utilizados por los jesuitas para extirpar las idolatrías, véase Duviols (1971). Sobre la similitud entre el procedimiento de los extirpadores y el de los inquisidores, véanse en especial pp. 224-226. Sobre las metáforas de la caza véase Arriaga (1968), pp. 195 y 248; Bernand (1989), p. 794.

[72] Hernández Príncipe (1986), p. 496.

[73] Arriaga (1968), p. 226. Hernández Príncipe (1986) p. 475. Sobre los jesuitas y la represión de las borracheras, véase Salazar-Soler (1989).

des y los campos de la Europa Occidental, católica y protestante. La figura de los extirpadores andinos evoca la de un Pedro de Lancre, que actuó en la región de Labourd en 1609; son comparables el encarnizamiento de los jueces de uno y otro lado del Atlántico, y el empleo —para fines personales— de denuncias por los miembros de las comunidades, ya fuesen lorenesas o peruanas. Pero el adversario o la víctima son distintos; las idolatrías indias remiten a una realidad específica, palpable, que abarca todas las dimensiones de la existencia, mientras que la brujería europea recubre una trama evanescente de prácticas y de creencias sobrenaturales que, en el mejor de los casos sólo integra jirones de tradiciones antiguas, precristianas. Pese a esas diferencias, los jueces europeos y los extirpadores de los Andes comparten una misma voluntad maniquea de normalización que se despliega contra el mundo rural y sus campesinos, a quienes, por cierto, a menudo se calificaba en el Viejo Mundo de indios de Europa.[74]

IDOLATRÍAS NUEVAS Y DESENCANTO

En sus esfuerzos por destruir el paganismo andino los jesuitas desplegaron toda una gama de estrategias complementarias, estimulando la imaginación de los indios por medio de alegorías y de ejemplos, y socavando sus creencias con argumentos racionales. Enseñaron a los indígenas la diferencia entre los objetos que veneraban por la potencia que contenían y las imágenes piadosas, que no eran más que representaciones ante las cuales, empero, había que prosternarse.[75] Les explicaron el porqué de los eclipses, las causas del rayo, con la convicción de que todo ser humano se veía impelido hacia el conocimiento y la comprensión de las cosas.[76]

Esa labor de "desencantamiento" fue acompañada por una interpretación materialista de las prácticas idolátricas, en las cuales se había infiltrado el dinero. Bajo la presión de los misioneros los naturales de Ocros les exigieron a sus "hechiceros" la devolución de todas sus ofrendas.[77] Las llamas, que eran sacrificadas en la época de los incas, eran entonces demasiado costosas; fueron remplazadas por cuyos que, al mismo tiempo, se convirtieron en animales de exportación. Durante un viaje que hizo a Europa en 1601 Arriaga los había visto en un mercado de Roma: "son cerdos de la India", le habían explicado, para gran sorpresa suya. Puesto que conocían la importancia de las conchas en los ritos paganos, indios y también españoles desarrollaron un tráfico entre la costa y la sierra. Los santos cristianos representados por imágenes y los rosarios no se libraron de esas empresas

[74] Sobre la brujería en Europa, Robin Briggs (1989), *Communities of Belief. Cultural and Social Tensions in Early Modern France*, Clarendon Press, Oxford.

[75] ARSI, Peruana 12, "Litt. Annuae" [1600], Colegio del Cuzco, f. 174v.

[76] Arriaga (1968), p. 244: "Cuán natural es al hombre el entender y el saber".

[77] Hernández Príncipe (1986), p. 463: "Pués si así fué, devolvednos nuestros carneros y cuyes que para sacrificar a estos falsos dioses nos pedisteis".

mercantiles.[78] El rito, que impregnaba todas las actividades cotidianas en los tiempos del paganismo, se entremezclaba ahora con concepciones profanas y materiales. El uso de los *quipu* para desgranar el rosario de los pecados introducía en las confesiones generales una dimensión contable que establecía un nexo entre las faltas morales y el tributo.[79] En los Andes y acaso más aún en México las creencias, como todas las demás dimensiones de la existencia, no soportaban sin daño la irrupción de la mercancía, más insidiosa y tan perniciosa como la de los extirpadores de la Iglesia.

Los ancianos que habían nacido a finales del imperio inca o en los primeros tiempos de la Conquista fueron interrogados minuciosamente. Las idolatrías parecían, con razón, un legado del pasado. Sin embargo, no eran un patrimonio inerte e inmutable que las generaciones se trasmitieran con fidelidad. Las interferencias con los nuevos grupos, así como las limitaciones de la clandestinidad, no dejaban de tener efecto. Buscadores de oro mestizos y mulatos compartían con los indios el temor que les inspiraban las montañas. Igual que en México, esos intrusos se introducían en los pueblos con sus libros mágicos y se enteraban, a su vez, de nuevas recetas de los herbolarios. María Choque, célebre curandera, tenía gran clientela de indios y españoles. Se hacía rogar por largo tiempo, eligiendo a sus clientes y haciéndose pagar generosamente. Los jesuitas tuvieron dificultades para desenmascararla, porque María utilizaba unas hierbas cuyo empleo no estaba prohibido.[80] Nuevas fiestas difundían gestos y creencias exóticas, como el carnaval, de origen europeo y pagano, que todas las naciones celebraban a su manera y que la compañía se esforzó, en vano, por "cristianizar" [81]

Los jesuitas eran demasiado pocos para encontrarse en todos los frentes de la sierra. Por ello, inspirándose en un método practicado en España, emplearon a indios ciegos para propagar el Evangelio. Esos predicadores, que iban de pueblo en pueblo, se quedaban allí varios meses para enseñar el catecismo a los naturales. Cantaban los domingos y los días de fiesta, y los indios los escuchaban con placer, lo que desplazaba los himnos antiguos. ¿Se deberá a esos ciegos la invención de los evangelios apócrifos en los cuales se recitaban los episodios del Nuevo Testamento "a la manera andina", tomando imágenes fascinantes de los mitos indígenas, tal como se los puede oír aún hoy? Resulta poco probable que esos auxiliares de los jesuitas hayan declamado sus textos sin introducirles glosas y variantes.[82]

[78] Arriaga (1968), pp. 210, 244-245.

[79] ARSI, Peruana 13, "Colegio de Lima" [1612], f. 128v.

[80] *Ibidem*, 14, "Provincia de Huaylas" [1613], f. 56: "Dexabasse rogar mucho, no iba a todos, procuraba que le pagassen muy bien".

[81] *Ibidem*, 15, "Colegio de Truxillo" [1636-1637]: "En esta ocasión se acudió a los buenos efectos que en las pasadas he dicho, el christianar las carnestolendas que aún las celebran allí muy a lo antiguo".

[82] *Ibidem*, 12, "Colegio de Quito" [1596], ff. 129-130 e *ibidem* [1600], f. 180, sobre los indios ciegos como agentes de la evangelización. Bernand (1992), pp. 125-127.

La peculiaridad de Perú se debe asimismo, sin duda, al número de sacerdotes mestizos, probablemente más laxos con respecto a las prácticas heterodoxas. Los jesuitas habían aceptado a algunos en sus filas, pese a sus orígenes ilegítimos, pues dominaban una o varias lenguas indígenas. Pedro de Añasco, que luego fue misionero en Paraguay, y Blas Valera, a quien Garcilaso de la Vega empleó en la elaboración de sus *Comentarios*, gozaron de cierto renombre.[83] Aunque el papa Gregorio XIII no fuera hostil a la ordenación de mestizos, Felipe II, por cédula de diciembre de 1578, prohibió esta práctica en sus reinos de ultramar. Los mestizos peruanos se movilizaron ante el decreto real y apelaron en su contra, presentando testigos de su calidad moral, entre los cuales se contaron el viejo Mancio Serra y la familia Ampuero. Además del dominio de las lenguas del país, alegaron los servicios prestados por sus padres y sus abuelos en la Conquista y la pacificación de Perú, las expediciones contra los chiriguanos y los negros cimarrones y la defensa de las costas contra los piratas ingleses.[84] Esos argumentos fueron redactados en latín, y el documento llegó en 1583 a las manos del papa, quien intervino ante Felipe II; la cédula, excepcionalmente, fue derogada en favor de los obispados de Cuzco, La Plata, Quito y Tucumán, y del arzobispado de Lima.[85]

El diablo y las reliquias

La contaminación de las idolatrías antiguas por las fuerzas del dinero, de la mercancía y del desencanto se sumaba a un injerto de creencias nuevas, de origen culto o popular. Las reliquias corporales que tanto gustaban a los misioneros y cuya veneración fomentaban habrían de unirse a creencias inmemoriales relativas a los cadáveres.[86] La introducción del demonio en el imaginario de los indios nos ofrece otro ejemplo sumamente revelador del maniqueísmo de los clérigos y de los extirpadores, mientras que la gente ordinaria parece haberle atribuido una importancia muy relativa a este ángel caído.[87] El catecismo trilingüe de 1584, en quechua, aimara y castellano, fruto del III Concilio de Lima —en el cual participó activamente el jesuita José de Acosta— aplicaba a los demonios expulsados del infierno un vocablo que antes había servido para designar a los trasgos, los fantasmas y las sombras. El término *supay*, cargado de connotaciones satánicas, pudo aplicarse así a ciertos entes que, en su origen, no estaban dotados de poderes

[83] Lopetegui (1943), p. 183; el primer Concilio de Lima (1567-1568) prohibió la ordenación de los indios.

[84] Olaechea (1977), pp. 11-16.

[85] Lopetegui (1943), pp. 192-203; Olaechea (1975a), p. 31; Chile y el Río de la Plata, que sin embargo habían participado en los trabajos de revisión de la cédula de Felipe II, no fueron incluidos en esta derogación. A pesar de ello, los mestizos fueron mal vistos en el clero debido a sus orígenes ilegítimos que se remontaban a los primeros mestizajes.

[86] ARSI, Peruana 13, "Misión que hizo el padre Antonio Pardo. . ." [1610], f. 77.

[87] Briggs (1989), p. 18.

maléficos. Este término era cercano al de "condenado", es decir, a quien había muerto pagano. Cuando representó al diablo en su crónica Guamán Poma de Ayala lo dibujó con los rasgos de un personaje con alas y cuernos, con pies y manos armados de garras, acurrucado sobre un caldero.[88] Para el común de los indios el demonio tenía el aspecto aterrador que mostraban los cuadros de las iglesias, y con esta apariencia se les aparecía en sueños o visiones. Los jesuitas pudieron comprobar el efecto que esas representaciones oníricas producían en los pecadores, y para incrementarlo explotaron los mismos recursos y los mismos esquemas que en México.[89] La Virgen en persona conducía al pecador hasta el umbral del infierno, para dejarle entrever escenas de pesadilla. Allí oía el crepitar de las llamas y el galope de los caballos montados por los demonios que, a su paso, atravesaban a unas mujeres; las tentaciones de la carne inspiraban una alegoría trasparente, interiorizada como experiencia "vivida" por obra del sueño y de los jesuitas.[90] Satanás con sus mil facetas, bajo el control de los jesuitas, sabía adoptar el aspecto de una mujer seductora, de un indio monstruoso, de un negro de una fealdad inimaginable, de un macho cabrío, de un simio y hasta de un rey o de una princesa inca. El diablo enseñaba a los indios la sodomía y los ritos antiguos; en algunas regiones, como en Huancavelica, el día en que el cura hacía su visita a la aldea el demonio incitaba a los indígenas a buscar un perro negro y arrastrarlo por los caminos y las calles que el eclesiástico había recorrido, antes de darle muerte y arrojarlo a la confluencia de dos ríos "para purificar los lugares de la mancha del cura".[91]

Injertar creencias e imágenes era una operación delicada. Desde comienzos de la Conquista el culto del apóstol Santiago había favorecido la transición del paganismo al cristianismo. En Perú el sincretismo con Illapa, el rayo-trueno, se había producido desde que los españoles desembarcaron en Tumbes. La iconografía del santo derribando a los enemigos de Cristo reforzaba tales asimilaciones; su papel de patrón de los conquistadores lo convertía en una *huaca* más poderosa que las otras. Pero esos acercamientos eran peligrosos, pues ocultaban mezclas y favorecían el "doblez" tantas veces denunciado por los misioneros. Los jesuitas prohibieron bautizar a los niños con el nombre de Santiago, tan gustado por los caciques y los "hechiceros", y lo sustituyeron por el de Diego. Se esforzaron asimismo por actuar sobre el contenido de los sueños y de las visiones de los indios; una anciana de Huarochirí, que tenía por patrón a Santiago, se

[88] Poma de Ayala (1980), p. 203; sobre la demonización de los Andes véase MacCormack (1991), pp. 254-257; Taylor (1980b) pp. 49-55.

[89] ARSI, Peruana 12 [1594], f. 210, en Quito, en [1594]; ARSI, Peruana 12 [1600], f. 195v, en Cuzco.

[90] ARSI, Peruana 12 [1602], "Colegio de Quito", ff. 283-285.

[91] *Ibidem*, 14, "Guancabelica e infieles" [1613], ff. 37-38. ARSI, Peruana 13, "Chachapoyas" [1612], ff. 125v;-126. Por lo demás, el inca obsesionaba a los indios en sus sueños; *ibidem*, 12 [1592]. "Carta del P. Gregorio Cisneros para el P. Joan Sebastián de la provincia de Vilcas", ff. 49-50: "El qual dixo que venia de parte del inga a librar a los indios de la muerte y pidiéndole remedio para una enfermedad que tenía la hizo ir a una junta de dos ríos".

encontró en los campos con un hermoso doncel montado sobre un caballo blanco y armado con una espada y una daga doradas. "¿Me conoces?", le preguntó. "Sí, señor, tú eres Viracocha", respondió ella. "No, tú no me conoces, soy Santiago, uno de los doce apóstoles de Cristo." Este ejemplo edificante fue repetido en 1610 por los misioneros, quienes lo explotaron en sus prédicas.[92]

La cristianización del paisaje

La cristianización del imaginario corrió paralela a una cristianización del espacio natural, tan cargado de significación en las culturas andinas. En la guerra que la Iglesia declaró al demonio y a sus idolatrías las vírgenes y los santos fueron auxiliares de primerísimo orden, pues no bastaba con demoler un santuario como el de Pachacámac ni plantar una cruz en el emplazamiento de una *huaca*, operación puntual que provisionalmente precisaba el terreno, dejándolo a la merced del viento que destruía esas marcas, de la intemperie o de la malevolencia humana. Sitios venerables como el Lago Titicaca, del cual, según la tradición, habían surgido los incas, no podían ser borrados del mapa. Costase lo que costase había que darle al espacio símbolos nuevos, cuya carga emocional pudiese contrarrestar la de los lugares antiguos, y conseguir el difícil equilibrio entre la singularidad del lugar —necesariamente ligado al paisaje y, por consiguiente, a las fuerzas telúricas— y el alcance universal del cristianismo. En muchos casos las vírgenes y los santos aceptaron con éxito ese reto, como Nuestra Señora de Guadalupe y Nuestra Señora de los Remedios lo habían hecho en México desde el decenio de 1550.

En Copacabana, sobre una península del Lago Titicaca que los incas habían trasformado en centro religioso y que antes fuese sitio sagrado de las poblaciones aimaras, los agustinos estaban encargados de evangelizar a los habitantes de las riberas. A finales de la década de 1570 las malas cosechas se sumaron a los rigores del frío, hundiendo a los campesinos en la aflicción. Siguiendo los consejos del cura los indios trataron de conmover al cielo por intermediación de un santo. ¿Debían implorar a san Sebastián, como quería uno de los grupos o, según otras opiniones, ponerse en manos de la Virgen de la Candelaria? Las discusiones no conducían a ninguna parte. Un cacique del linaje inca, don Francisco Titu Yupanqui, resolvió adquirir una imagen de la Virgen. Como era bastante costosa, se decidió a hacer una de arcilla. La figura, "fea y torpemente hecha", le desagradó al cura. Su sucesor la arrinconó en la sacristía y don Francisco, humillado, se dirigió a Potosí con uno de sus hermanos para aprender el arte de la pintu-

[92] *Ibidem*, 13, "Comarca de Lima", f. 80. Santiago también desempeñó un papel en la evangelización de Kongo, pues se le apareció en todo su esplendor al rey africano don Affonso. *Cf.* Ouverture y Thornton (1992), p. 260.

ra y de la escultura. Después de varias tentativas modeló una obra tosca, de la que todo el mundo se burló, excepto el corregidor, quien la compró y la conservó en Copacabana. La Virgen se trasformó, poniéndose radiante de belleza; su tez, negra al principio, se volvió de color moreno como la de los indios.[93]

En el año de 1589 don Francisco repitió su hazaña. Copió el original, puso en contacto la copia con la Virgen milagrosa que le trasmitió su poder, y la nueva imagen presidió los destinos del santuario de Nuestra Señora de Pucarani, uno de los más célebres de todo el reino. Las dos vírgenes realizaron otros milagros y su fama cundió por todo Charcas, de donde, año tras año, partían peregrinaciones.[94]

COPACABANA, CRISOL DE NACIONES

Desde su entronización la Virgen de Copacabana, secundada por la de Pucarani, contribuyó a dar brillo a la orden de los agustinos.[95] Sin descanso Nuestra Señora de Copacabana multiplicó las curaciones, salvando a tullidos, ciegos, epilépticos y embrujados, a criaturas enfermizas y a malhechores, y arrancó de la muerte —hasta resucitó— niños. En el decenio de 1590 salvó la vida de un centenar de indios y de un español que habían quedado enterrados al desplomarse una galería en Potosí. También los notables se beneficiaron de su gracia, y damas enfermas de hidropesía, como la esposa de un tesorero de Lima, se salvaron gracias a la intercesión de la Virgen.[96] Hombres y mujeres abrumados por la enfermedad o el infortunio se apresuraban a ir al santuario del Lago Titicaca, procedentes de todo Perú, pero también de Santa Fe de Bogotá, en Nueva Granada, o de Santa Cruz de la Sierra, en los confines de Brasil.[97] Los infortunios individuales se mezclaban con los pánicos colectivos; en 1624 muchos rezaron sobre esas orillas, de una belleza fascinante, para exhortar a la Virgen a rechazar a los holan-

[93] Calancha (1972), pp. 186-208; el obispo de Chuquisaca, a quien don Francisco mostró un dibujo de su Virgen, le respondió, p. 187, "Que pintase monas y no imágenes y dejase pintarlas para españoles maestros." Como la Virgen de Guadalupe en Extremadura, la de Copacabana tiene tez oscura "Cuando acabó el bulto de la Virgen el dichoso entallador, quedó negro, y después que lo encarnó y doró en Chuquiago quedó entre trigueño y pardo; tira el color a bazo, casi como el de los indios, pero más blanco." Es negra, explica Calancha, porque es a la imagen de la madre de Dios, p. 208: "Como soy pobre y vivo en los campos, estoy negra".

[94] Bouysse-Cassagne (1987), pp. 328-332.

[95] Calancha (1972), p. 89. En 1625, cuando falleció el agustino Juan de León, prior de Pucarani antes de ser trasladado a Huánuco, la muchedumbre acudió a sus funerales, aclamándolo como a un santo, tocando su cadáver con rosarios y arrancándole pedazos de su túnica para guardarlos como reliquias.

[96] *Ibidem*, cap. 16, p. 288: "Recibas, oh Religión mía, sus favores. Tu sóla tienes en este Perú las imágenes de la Virgen más milagrosas".

[97] Las informaciones contenidas en Calancha (1972) son de gran riqueza etnográfica. El caso de los mineros aparece en el cap. 21, pp. 342-343; el de doña Jerónima en el cap. 22, pp. 350-351.

deses de la isla de Puná, sobre la costa del Pacífico. La Gran Dama del lago intervino asimismo en las querellas de los vizcaínos y de las vicuñas en Potosí, y tomó el partido de los vascos, si hemos de creer a los agustinos.[98] El santuario se arrogaba, discretamente, un papel político.

Cada nación de Perú acudió a Copacabana a solicitar respuestas a sus propias desdichas, reinterpretándolas a su manera. Es posible que buen número de indios tullidos depositaran sus esperanzas en la Virgen para librarse de las maldiciones de las *huacas* que, según se veía, lisiaban los miembros superiores e inferiores de sus víctimas.[99] Una anciana del Kollao, lisiada, y que iba misteriosamente de las capillas a las iglesias, recuperó la salud, se volvió intermediaria entre la Virgen y los indios que la veneraban, y logró realizar varias curaciones, a la manera de los curanderos antiguos. El Lago Titicaca, cuna de Tunupa y de Viracocha, *huaca* de los aimara conquistada por los incas, conservatorio de las creencias antiguas, parecía, en lo sucesivo, situada bajo la mirada benévola de la Virgen de Copacabana.[100] Igual que en la Nueva España, innumerables anécdotas revelan de qué modo la difusión de la devoción mariana precipitaba el sincretismo de las creencias amerindias, del culto católico y de la piedad popular ibérica.[101]

Orgullosos de su mártir Diego Ortiz, muerto por los guerreros de Túpac Amaru en Vilcabamba, los agustinos de la primera mitad del siglo XVII habían triunfado en la batalla de los santuarios y de las vírgenes al menos en dos frentes: el de los indios, que acababan por aceptar unas divinidades que ellos mismos habían fabricado —como lo pretendía, en todo caso, la tradición hagiográfica— y el de los herejes, pues los repetidos milagros de las dos vírgenes del Lago Titicaca, a las que se sumó la Virgen de Guadalupe, en Pacasmayo, cerca de Trujillo, en el emplazamiento de la *huaca* de los señores de Chimor, conjuraron eficazmente el temor continuo que causaban los corsarios protestantes, cuyos ataques amenazaban a cada momento las costas del Pacífico.[102]

[98] *Ibidem*, cap. 23, p. 357; cap. 24, p. 368.

[99] *Ibidem*, cap. 23, pp. 531-533.

[100] Esta creencia está muy difundida en la región andina. Sobre la relación entre *huacas* y parálisis o atrofia de los miembros véase, por ejemplo, Bernand (1992), especialmente pp. 316-356.

[101] Calancha (1972), cap. 31, pp. 444-450: "Era tan venerada ya la mil veces dichosa Isabel Coama, que la buscaban los enfermos que a Copacabana venían, creyendo que privaba tanto como la reina" (p. 449). Sobre los cultos prehispánicos relacionados con el Lago Titicaca véase Bouysse-Cassagne (1987).

[102] No lejos de ahí, en Ambana, en la provincia de Larecaja (actual Bolivia), mestizos y españoles decidieron, desde el decenio de 1630, levantar una capilla a la Virgen. Un miembro de la elite inca, que había huido de su cacique, participó activamente en la construcción. Llegado el día de la inauguración el inca se refugió en un monte para observar la fiesta sin ser visto por el cacique. Estalló una tormenta y él cayó fulminado por un rayo, pero no murió, condición que debían satisfacer los adivinos y los chamanes incas para adquirir dones sobrenaturales. En lo sucesivo "quedó al servicio de la Imagen", en Calancha (1972), pp. 570-571. Véase también *ibidem*, p. 229; Lizárraga (1968), cap. 86, p. 69, menciona los milagros de la Virgen de Copacabana, representados en frescos de las paredes de la iglesia y consignados en un libro. La obra fue escamoteada por un "luterano oculto" y destruida, pero no fue posible borrar las pinturas y los relatos volvieron a escribirse.

La fama de las vírgenes, el prestigio de los santuarios y el renombre de los milagros eran prueba de la potencia de las *huacas* cristianas, y se podían reinterpretar sin excesiva dificultad en términos andinos. Sin embargo, guardémonos de creer que todas las poblaciones del Lago Titicaca habían sido conquistadas por los misioneros. Muy cerca de la iglesia en que se encontraba la imagen santa los pescadores que habitaban entre los juncos de las islas de Titicaca y de Koatí se negaban tercamente a rendir homenaje a Nuestra Señora de Copacabana, manifestando lo "indisciplinable de los peces" que desconcertaba a los agustinos. Esos indios, a los que se llamaba ochozumas, pero que en realidad eran uru, provocaban inquietudes a los misioneros que veían en ellos, por su hostilidad a las imágenes, la encarnación de todas las herejías. "En aquellas islas era La Rochela de los facinerosos, la Ginebra de las sectas, el país de la libertad de conciencia y donde tenía el demonio sus genízaros y la sinagoga de sus apóstatas [. . .] tienen la indisciplina de los peces."[103]

En 1632 los ochozumas atacaron unos establecimientos de Guaqui y rechazaron las propuestas de paz del gobernador de Chucuito, proclamando que ellos no eran cristianos. En San Andrés de Machaca se atrevieron a profanar una imagen de Nuestra Señora y arrancaron la cabeza de un Niño Jesús, que expusieron en la punta de una lanza. La represión no los incitó a acatar la autoridad de la iglesia. Cinco de sus jefes fueron ejecutados, pero los rebeldes se llevaron las cabezas expuestas a Cepita. Empantanados en los cañaverales anegados, los setenta hombres del gobernador, más de la mitad de los cuales eran indios y mestizos, no pudieron avanzar ni quebrantar la resistencia de los uru, secundados por las mujeres y los niños, que se negaban a parlamentar con un "mestizo", en este caso el gobernador. El rechazo de las imágenes de la Virgen y de los representantes de la Corona no impedía a ese pueblo lacustre poseer centenas de cerdos que les fueron robados por el grupo del gobernador, así como llamas y, al igual que antes, gran número de tejidos. La agitación de los ochozumas continuó durante todo el siglo XVII, pese al perdón general que les fue otorgado en Potosí, en 1633, por el presidente de la Audiencia de Charcas.[104]

De los Andes a México: desfases y modernidad

Conquistada diez años antes, pacificada y organizada al menos con un cuarto de siglo de anticipación con respecto a Perú, Nueva España manifestaba una dinámica cultural que difería de la que iba descubriéndose en los Andes. La diferencia cronológica entre México y Perú se debía a méto-

[103] Calancha (1972), cap. 16, pp. 288-289.

[104] *Ibidem*, cap. 17, pp. 294-295; Wachtel (1990), pp. 378-382, analiza las alianzas de los ochuzumas con otros grupos uru que vivían entre el Desaguadero y el Lago Poopó. Tenían el proyecto —descubierto a tiempo— de atacar Cepita y exterminar a los españoles y los sacerdotes la noche de la fiesta de la Concepción de la Virgen.

dos de cristianización distintos en el espíritu y en el tiempo. Se incrementó por otros factores relacionados con las condiciones mismas de la expansión española; la densidad de la ocupación europea, superior en México, la menor distancia de la Nueva España y la rapidez de la pacificación contrastaban con las guerras civiles y la anarquía de Perú.

Pero ciertos elementos, más específicamente americanos, contribuyeron poderosamente a aumentar la separación entre los dos reinos. Pese a las barreras de las sierras, que no obstante fueran franqueadas, el centro rico y poblado de la Nueva España, de clima más templado que el de Castilla, era fácil de conquistar y de ocupar. En cambio, las distancias interiores y la inaccesibilidad de las aldeas andinas, separadas unas de otras por cañadas y valles profundos, expuestas a fríos insoportables, en alturas en que se perdía el aliento, dificultaban la penetración. Se necesitaron los espejismos de Potosí para estimular la energía de los europeos.

Al dar a México el nombre de Nueva España Cortés tuvo la intuición de similitudes entre la península y su conquista que no se limitaban al paisaje y al clima. El trasfondo mesoamericano se prestaba más que las culturas de los Andes a la amalgama con las sociedades ibéricas. Por encima de las políticas de colaboración elegida o forzosa, las continuidades subterráneas, fuesen aparentes o reales, favorecían el deslizamiento de un mundo al otro, estimulando las mezclas, mientras que los indios de los Andes, aferrados a sus terruños y a sus *huacas*, se consideraban irremediablemente distintos de sus invasores. El caos que acompañó la conquista española en los Andes permitió que ciertos focos de resistencia expresasen militarmente ese rechazo del invasor. México, en cambio, nunca tuvo una Vilcabamba ni tampoco, en el siglo XVII, campañas de idolatrías.[105] Lo que escandalizó en Nueva España al dominico Diego Durán no fue la resistencia indígena al cristianismo, sino la capacidad infinita de los mexicanos de apoderarse de todo lo que introducían la religión cristiana y los cristianos. Ignoraba que los mexica del siglo XV se habían entregado a esta tarea sobre el patrimonio de sus predecesores, así como los mayas habían absorbido a su invasores nahuas.

El desfasamiento temporal, acentuado por el distinto desenvolvimiento de las conquistas y las cristianizaciones, fundamentado en diferencias que se remontaban a la época prehispánica —los nudos abstractos de los *quipu* están tan alejados de las imágenes policromas de los códices mexicanos como de las inscripciones alfabéticas—, repercutía sobre los mestizajes. Si Perú es una tierra de mestizos, Nueva España es el gran crisol de los mestizajes. Esta fórmula exige infinitos matices,[106] pero indica que los dos términos son disociables. Fue en los Andes donde los mestizos se afirmaron sobre el plano político, militar, existencial e intelectual —el Inca Garcilaso— y, casi diríamos, religioso: sacerdotes mestizos, santos como Martín de Porres; allí, asimismo, fue más virulenta la resistencia de las culturas in-

[105] Salvo, en escala más modesta, en el obispado de Oaxaca.
[106] Regiones como Oaxaca o Yucatán se asemejan más al caso de los Andes.

dias y más vivos los enfrentamientos entre mestizos y españoles, como si la relativa autonomía del país favoreciera la cristalización y el endurecimiento de las identidades, cualesquiera que éstas fuesen. En Nueva España, por lo contrario, los mestizos se mostraron discretos, dispuestos a fundirse en el universo indígena o en la sociedad hispánica: un Fernando de Alva juega la carta española o la carta india, mientras que algunos indios confiesan vivir *nepantla*, "entre dos". Muchos evolucionan de un mundo al otro, sin rechazar la occidentalización ni renunciar a la indianidad. ¿No es sintomático que los españoles hayan hecho de México-Tenochtitlan su capital, eligiendo, al mismo tiempo que la continuidad política, la prosecución implícita de un acuerdo simbólico con la tierra mexicana, la vuelta a una vocación de ser el centro del mundo, o al menos el centro de América?

Pese a todo lo que los separa, los reinos de Perú y de Nueva España constituyen el centro y el eje del Nuevo Mundo. Si el movimiento de los seres y de las culturas sigue allí cursos diferentes, que impiden cualquier visión monolítica de la expansión española, en ambos casos son réplica de sociedades europeas del antiguo régimen; son más complejas que sus prototipos europeos pues están injertadas en sociedades amerindias y enriquecidas con elementos africanos, pero también más frágiles por ser tributarias de una acumulación de desarraigos, y proceder de una dominación fundada sobre la Conquista.

Todo, paradójicamente, prefiguraba allí la modernidad. No la de los círculos letrados de Europa, la de los Galileo y de los Descartes, sino la modernidad de un desencantamiento brutal, provocado por el rechazo de los antepasados en la muerte eterna, mantenido por la destrucción de los ídolos y de las creencias indias, que los sacerdotes reducían a un montón de materia inerte y a los juegos ilusorios del delirio y de la imaginación. Desencantamiento acompañado por la irrupción del dinero y las mercancías de Europa, privados ambos de toda connotación sagrada o ritual. La "proletarización" brutal de la mano de obra indígena, las desculturaciones y el desarraigo de los autóctonos, y el flujo de seres que huían de las limitaciones ibéricas, actuaban en el mismo sentido.

Paralelamente, la difusión continental de una lengua única, el castellano, de un mismo sistema de leyes, la reproducción de un modelo urbano, el auge de una burocracia omnipresente, esbozaban una uniformación que rompía con los particularismos medievales sin adentrarse, empero, por el camino europeo hacia las naciones-Estado. Mientras que los misioneros inventaban la etnografía de gabinete y de campo —modernidad que no se debe confundir con las digresiones humanistas de un Michel de Montaigne—, autores indios y mestizos se esforzaban por considerar la inserción de lo singular, sus orígenes indios, en un mundo extensivo a todo el planeta, y en una cronología relacionada con la historia universal.

Así, otra modernidad ignorada se perfilaba ya en la América de las mesetas, en tanto que la leyenda negra consideraba al mundo ibérico, en blo-

que, como la cuna del oscurantismo. Hay tanta modernidad en el hormiguero humano de Potosí como en el *Discurso del método*, si consentimos en no reducir ya la producción de la plata americana a su impacto sobre el mercado europeo. Esa modernidad debía acomodarse a una sociedad pluriétnica, de contornos fluidos, dominada por las mezclas, y a un cuadro ideológico fijo, protegido de los vagabundeos del espíritu, a un escenario desprovisto de todo debate, regularmente expurgado por los inquisidores y los extirpadores de idolatrías.

Segunda Parte
MÁRGENES Y FRONTERAS DE LA AMÉRICA IBÉRICA

Conquistadores, evangelizadores y representantes de la Corona española centraron sus esfuerzos sobre los reinos de Perú y Nueva España. En el interior de esos territorios el dominio ejercido por los europeos es desigual; declina a medida que nos alejamos de la ciudades, los puertos, las minas y las regiones cuya explotación es de gran interés para los invasores. Pero por doquier puede percibirse la presencia de los intrusos.

Más allá se extienden comarcas que por diversas razones llaman menos la atención de la Iglesia y de los comerciantes. A esos márgenes siguen territorios que marcan la frontera entre las provincias sometidas y esa inmensa parte de América que por el momento ha escapado del yugo occidental. En esas regiones los seres y los modos de vida evolucionan según ritmos particulares. Producen sociedades distintas de los mundos hispanizados del México central y de los Andes. Allí se manifiestan rasgos asociados, desde entonces, a todo el Nuevo Mundo, por poco que se le identifique con un frente de pioneros, en perpetuo avance a expensas de una naturaleza salvaje y de poblaciones reacias a la dominación europea.

No por ello dejan esas periferias de ser extremamente diversas. Yucatán y América Central nunca lograron tender un puente entre las dos Américas. Como Nueva Granada y Venezuela, esos países siguieron siendo lindes menos pobladas de europeos, con una vida precaria, relacionada con prosperidades efímeras. El Brasil portugués tuvo un destino comparable, en parte, mantenido por Lisboa en un estado de extrema dependencia, compensado apenas por sus logros económicos. Las fronteras —al norte de México, en Argentina y en Chile— muestran una presencia más frágil aún, cuando no son un *no man's land*. Son testimonio de la vivacidad de la resistencia indígena y dejan adivinar, muy lejos hacia el sur o el norte del continente, la persistencia de una América india que durante algún tiempo seguirá al abrigo de las miras occidentales. Por último, al oeste se abre un espacio gigantesco, junto a las orillas del Pacífico, y que llega al Asia. Nos recuerda que en 1600 la América ibérica termina en Manila y en Nagasaki.

XI. LAS SIETE CIUDADES DE CIBOLA. DE LA FLORIDA A CALIFORNIA

> No hay descubrimientos, provincias y poblaciones de tan buenas casas, tierras, temples y metales como en estas partes, ni tierras tan largas ni de tantos bastimentos de ganado y maíz y con tan grandes esperanzas como promete la que se ha descubierto y visto.
>
> B. DE OBREGÓN,
> *Historia de los descubrimientos. . .* (1586), p. 28

AL NORTE del Caribe y de la Nueva España se extendían tierras enigmáticas, rodeadas de rumores y de leyendas tenaces. Algunas de ellas llevan, aún hoy, los nombres que las relacionan con los sueños y las esperanzas de los europeos de principios del siglo XVI: California, Florida. . . Desde los primeros años del siglo se reconocía la existencia de una tierra al norte de las Bahamas.[1] Es probable que navíos extraviados o cautivos indígenas informaran de su existencia a los españoles. A Juan Ponce de León, conquistador originario de la región de Valladolid, y enriquecido por la explotación de los yacimientos de Puerto Rico, le tocó el honor de descubrir oficialmente la península de la Florida —sin identificarla como tal— en 1513, y de remontar su costa occidental. Al no encontrar el oro y tal vez la célebre Fuente de Juvencia con que soñaban los europeos,[2] renunció a permanecer allí. No por ello fue menos afectada la tierra de los futuros Estados Unidos. ¿Sería invadida, como lo serían el altiplano mexicano o los Andes?

Después del descubrimiento de México la Corona española se preocupó por reconocer las costas que se extendían entre el Pánuco y la Florida, pero la conquista del interior —que en el caso de Nueva España había sido fulminante— sería esta vez de una lentitud sorprendente. "Entre Tampico y la Florida no se encuentra una presencia europea continua hasta el segundo tercio del siglo XVIII."[3] En 1521 la expedición de Francisco de Garay fracasó lamentablemente. Ese mismo año Juan Ponce de León intentó establecer doscientos españoles cerca de Charlotte Arbor, sin ningún éxito. Cinco años después Lucas Vázquez de Ayllón repetía la operación cerca de la desembocadura del Río Savannah, en Georgia, fundando San Miguel de Guadalupe.[4] Nuevo fracaso.

[1] Sauer (1984), pp. 240-242, 285.
[2] Anghiera (1964), t. I, p. 281; Gerbi (1978), p. 81.
[3] Chaunu (1969), p. 160.
[4] Weber (1992), pp. 36-37.

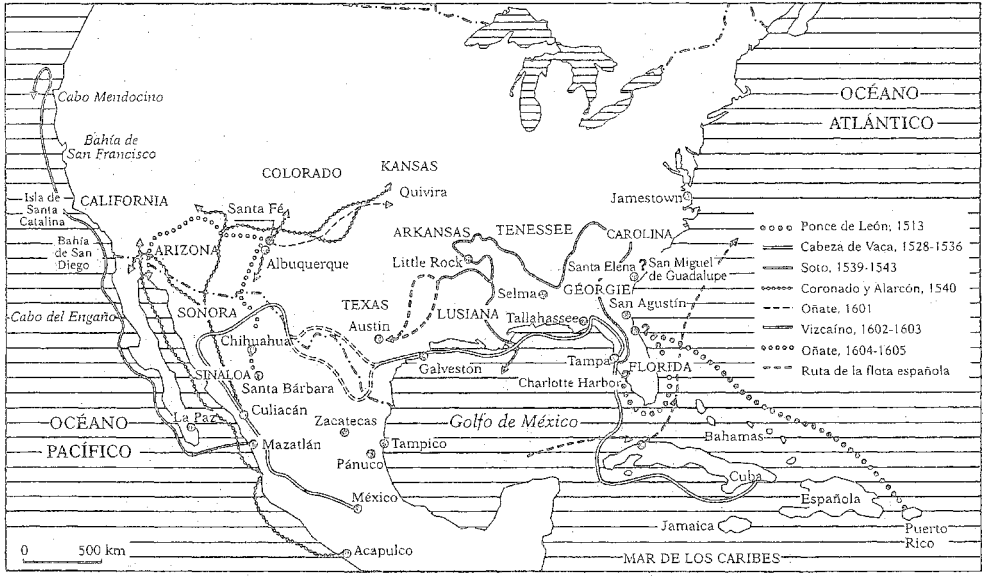
La fantástica odisea de Cabeza de Vaca

En marzo de 1536, después de haber errado largos años, cuatro hombres exhaustos se encontraron con unos europeos en el noroeste de México, por entonces la Nueva Galicia. Eran los únicos sobrevivientes de la expedición a la Florida que había dirigido Pánfilo de Narváez con la esperanza de establecer allí su dominio (1528). Había entre ellos un andaluz, Álvar Núñez Cabeza de Vaca, quien relató sus tribulaciones en un texto de interés excepcional.

Sin mapa alguno, sin conocer las lenguas ni las tradiciones locales, los sobrevivientes pasaron las mayores penalidades del mundo para que los encontraran. . . en la medida en que podemos reconstruir su itinerario. Sin embargo, se esforzaron por distinguir y describir las etnias con que se habían cruzado en sus aventuras. Y cada vez, costase lo que costare, tenían que comprender los modos de vida de los grupos cuya existencia compartían.

La mayoría de los miembros de la expedición habían sido asesinados por los indios, y los pocos sobrevivientes se vieron sometidos sin cesar a toda clase de pruebas. Las comarcas que atravesaron no evocaban los paraísos del Caribe ni las ricas tierras de México. No había allí autoridades complejas ni grandes ciudades; no habían encontrado más que a un solo jefe, al comienzo de su periplo, al noroeste de la Florida, en una región de cultura muskogee. Tampoco había víveres, salvo en la región de Tallahassee, donde los cristianos descubrieron maíz, gran cantidad de pieles de ciervo y hasta capas, aunque mediocres. La aldea de Apalache se componía de unas cuarenta chozas bajas, construidas en lugares donde quedaban al abrigo de los tornados. Los numerosos campos de maíz y el hábitat disperso le recordaron a Cabeza de Vaca las campiñas de Djerba, en África, que él había recorrido poco tiempo antes. Pero los indígenas eran hostiles, y mortíferos sus ataques. Más adelante las cosas se ensombrecieron aún más. Los horizontes nunca eran familiares, las costas eran siempre inhóspitas. Un amargo *leitmotif*, "una tierra tan extraña y tan mala" surge, una y otra vez, durante largo tiempo, en el relato de su viaje. En las riberas de Luisiana y Texas los españoles tropezaron con mundos vacíos y pobres, poblados de nómadas o de seminómadas, a un paso del hambre, víctimas de la desnutrición. La navegación los llevó a la Isla de la Mala Suerte, en la Bahía de Galveston, donde vivían indios capoques y han. La forma de vida de los indígenas les pareció de lo más precaria; la recolección de ostras y moras les permitía apenas atenuar un hambre endémica; pescados y raíces mejoraban la dieta ordinaria. Las condiciones de vida se volvieron tan insoportables que los cristianos se decidieron por fin a huir al continente. Pero en la tierra firme —en lo que hoy es Texas— su situación casi no mejoró; subsistían de tunas tres meses del año, sin ningún otro alimento. En esas comar-

MAPA XI.1. *La frontera española (1513-1600)*



cas de hambre era precaria la alimentación de los indígenas: "Su mantenimiento principalmente es raíces de dos o tres maneras y búscanlas por toda la tierra; son muy malas y hinchan los hombres que las comen. Tardan dos días en asarse, y muchas de ellas son muy amargas y con todo eso se sacan con mucho trabajo".[5]

Las poblaciones de Texas se reunían y se desunían, y esta inestabilidad era compañera del hambre y de la pobreza. Los cristianos fueron sus víctimas, y pasaban de mano en mano. Las denominaciones de las tribus parecían infinitas: doguenes, mendica, avavares, cutalches, malicones, coayos, susolas, atayos, comos,[6] otros tantos clanes que la sólida memoria de Cabeza de Vaca supo conservar. En uno de esos relámpagos proféticos que hacen olvidar el agotamiento y los malos tratos, la mirada del andaluz logró entrever el porvenir: "sería tierra muy fructífera así fuese labrada y habitada de gente de razón". La capacidad guerrera, las bebidas rituales que embriagaban, llamaban tanto la atención como el espectáculo de hombres travestidos: "andan tapados como mujeres y hacen oficio de mujeres, y tiran arco y llevan muy gran carga, en éstos vimos muchos de ellos así amarionados como digo, y son más membrudos que los otros hombres y más altos".

Cabeza de Vaca logró a duras apenas librarse del agotamiento y de la muerte. Para empezar, se hizo mercader, y organizó redes de trueque. Él y sus compañeros se improvisaron curanderos, lo que les abrió, a través de Texas, el sur de Arizona, Sonora y Sinaloa, el camino a Nueva España. Gracias a las curaciones que multiplicaron obtuvieron ayuda y alimentos en ese Texas "tan despoblado". Luego avanzaron hacia el oeste; pasaron rozando el país de los pueblo (el futuro Nuevo México, Arizona) o mucho más al sur. En camino unos indígenas les ofrecieron turquesas, calabazas rituales y un intrigante cascabel de cobre, "traído de hacia el norte". Hacia el septentrión se les señaló el camino de los búfalos (Arizona). Los sobrevivientes se interrogaban sobre las puntas de flecha de esmeralda: "las traían de unas sierras muy altas que están hacia el norte [. . .] y había allí pueblos de mucha gente y casas muy grandes". Pero desde que habían abandonado las costas faltaba todo hito. Ese recorrido interior, vagabundeo a ciegas hacia el poniente, resulta difícil de reconstruir; "anduvimos por tantas suertes de naciones y de tan diversas lenguas que no basta memoria a poderlas contar".[7] Los "náufragos" reconocieron a los ópatas y los pimas sin nombrarlos. Por último, al cabo de varios años, restablecieron contacto con los cristianos.

Nada en ese mundo del Renacimiento podía escapar de la clarividencia de los magos y de las adivinas, fuesen de las Indias o de España. El desastre que terminó con la más fantástica odisea del descubrimiento en Améri-

[5] Cabeza de Vaca (1977), p. 107.
[6] *Ibidem*, p. 133.
[7] *Ibidem*, pp. 112, 115, 135, 145, 146, 157.

ca del Norte había sido predicho en algún lugar de Castilla: una hechicera morisca de Hornachos le había revelado a una de las mujeres de la expedición de Pánfilo de Narváez el destino funesto que les esperaba a todos, o a casi todos.[8]

HERNANDO DE SOTO, "EL AMADÍS" DE LA FLORIDA

Pese al fracaso de la expedición, el renombre fabuloso de la Florida, así como los relatos de los sobrevivientes, permitían hacer toda clase de especulaciones. La imaginación se caldeaba. El oro de la comarca de Apalache y las riquezas de su "reina" no dejaron indiferente a un conquistador prestigioso y experimentado, Hernando de Soto. Era hombre de Pedrarias, el conquistador de Nicaragua e interlocutor de Atahualpa. En abril de 1537 obtuvo una capitulación que lo convertía en adelantado de Florida. En 1539, deseoso de imitar a Cortés y Pizarro, se fue a las Antillas con 620 hombres y 200 caballos, llevando con él a Pedro Calderón, veterano de las guerras de Italia que había estado a las órdenes del Gran Capitán. Desembarcó en Tampa, donde estableció su base, envió misiones de reconocimiento y avanzó hacia la región de Apalache. Allí Soto contó con la ayuda de un prófugo de la expedición de Narváez que había vivido en medio de los indios hasta adoptar su apariencia física, como ocurriera antes con Guerrero y Aguilar entre los mayas de Yucatán. El español era el encargado de proteger las sepulturas de los indios contra los ataques de los pumas. Conocía las lenguas y la situación de la región, y se jactaba de gozar de la amistad de un poderoso cacique al que desde hacía tiempo tenía informado de las cosas de España.

Los indios de esas comarcas opusieron una resistencia feroz. La expedición de Narváez les había dejado malos recuerdos, y también la confianza de que podrían vencer a los invasores y sus monstruosas monturas. Soto y sus hombres iniciaron, sin embargo, su interminable expedición por el interior de las tierras. Fueron los primeros europeos que franquearon la cadena de los Apalaches; luego atravesaron los Montes Blue Ridge, siguieron el Valle del Tennessee, avanzaron hacia el sur y penetraron en Alabama, al norte de Selma. El 8 de mayo de 1541 Soto, que había vuelto a avanzar hacia el noroeste, arribaba a las orillas del Misisipi, que cruzó en las cercanías de la actual Memphis, cerca de Friars Point. En lugar de descender por el río para llegar al Golfo de México, el conquistador continuó su marcha sinuosa hacia el oeste, por Arkansas, donde las nieves los sorprendieron cerca de Little Rock. La muerte detuvo su avance en 1542.

Los sobrevivientes pensaron volver a Nueva España por las llanuras tejanas, luego cambiaron de idea y descendieron el Misisipi en embarcaciones

[8] *Ibidem*, p. 176: "En Castilla una mora de Hornachos se lo había dicho, lo cual antes que partiésemos de Castilla nos lo había a nosotros dicho".

nes hechas como pudieron. En 1543, más afortunados que Cabeza de Vaca, después de algunos meses de navegación por las aguas del Golfo de México, llegaron a la embocadura del Río Pánuco y, sanos y salvos, volvieron a la ciudad de México.[9]

Mucho después, desde su retiro andaluz, el Inca Garcilaso inmortalizó la expedición de Soto en las páginas de *La Florida*. Aparte de las proezas de los conquistadores, su grupo había recorrido una buena parte del sur de Estados Unidos sin resultados notables; las poblaciones hostiles no poseían riqueza alguna capaz de atraer a los invasores, y los informes recibidos pronto se borraban de la memoria. Pero un adversario invisible, las enfermedades llevadas por los conquistadores, comenzaría pronto a minar las sociedades indígenas, reduciendo el número de sus miembros.

La matanza de los hugonotes

En la segunda mitad del siglo XVI la opinión europea, protestante o no, comenzó a objetar cada vez más enérgicamente el monopolio hispano-portugués de los mares del mundo. Entre los franceses, el mariscal Blaise de Monluc expresó en sus *Commentaires* ese sentimiento de exasperación hacia España: "Al ver y al oír a esas gentes, se diría que la mar es suya".[10] La ocupación de la Bahía de Río (1555-1560) fue la primera señal de oposición a esta hegemonía, seguida, apenas dos años después, por una expedición a Florida dirigida por protestantes.

El azar había querido que esta "Francia antártica" de Brasil cayera en manos de los portugueses poco después del día en que, en Francia, el fracaso de la conjura de Amboise desencadenaba las guerras de Religión. El interés de los hugonotes por América tenía múltiples razones; los conversos abundaban entre la burguesía de los puertos y entre los marinos, y muchos pensaban establecer refugios lejos de las persecuciones católicas. Con este espíritu, el jefe de los protestantes franceses, el almirante de Coligny, esbozó una política americana, esperando crear una Francia hugonote y hacer frente, en su propio terreno, en la otra costa del océano, a la potencia española.

Mientras la atención de España parecía desviarse de una Florida de la cual el cronista Oviedo escribía que era un sepulcro de castellanos, tres expediciones francesas, compuestas en su mayor parte de normandos y bretones, intentaban establecerse allí entre 1562 y 1565.[11] El nombre mismo de la comarca hacía soñar a esos protestantes; se la imaginaban "tan verdeante, tan llena de bosques densos, florestas espaciosas y grandes y

[9] Weber (1992), pp. 49-55.
[10] Lestringant (1991), p. 158.
[11] La primera (1562) fue dirigida por Jean Ribault de Dieppe y la segunda (1564) por René de Goulaine de Landonnière.

allí los prados estaban tapizados por la diversidad de las flores que embellecían todo el paisaje. . .". Los franceses se creían a dos pasos de la Fuente de Juvencia. Esos protestantes lectores de la Biblia llegaron a buscar incluso la desembocadura del Jordán, "el río más exquisito de todo el Septentrión",[12] como antes que ellos lo había hecho Vázquez de Ayllón, el descubridor de las Carolinas y de Georgia.

Los espejismos no tardarían en disiparse. Las relaciones con los indios timicuas, que lograron arrastrar a los franceses a sus guerras tribales, no tardaron en agriarse, mientras que una parte de los soldados prefería las ganancias inmediatas que les procuraba el saqueo de los galeones españoles a los azares de una instalación definitiva. No se trataba de pescar ni de trabajar la tierra; en este punto, al menos, la coincidencia con el enemigo español era absoluta. Algunos franceses, como Pierre Gambye, prefirieron incluso instalarse entre los naturales, casarse con la hija de un cacique y dedicarse a la búsqueda de metales preciosos. Pero Gambye sólo encontró fragmentos dispersos sobre restos europeos. A diferencia de la idolatría, de las danzas o de los banquetes rituales, que hacían reír a los franceses, los sacrificios humanos resultaban embarazosos para los hugonotes, pues esta costumbre era de sus aliados indígenas.

Los franceses se habían establecido en la desembocadura del Río San Juan, fundando Fort Caroline, en el extremo noreste del actual estado de Florida. Su implantación constituía una doble amenaza sobre el imperio español: la de la herejía protestante —allí se enseñaba a los indígenas a cantar salmos— y la de la presencia francesa, que aprovecharía los refuerzos enviados por Ribaut y por el almirante de Coligny. Los españoles reaccionaron enérgicamente y enviaron tropas comandadas por el adelantado Menéndez de Avilés. En septiembre y octubre de 1565 los hugonotes, "metódicamente degollados tres veces en las marismas de Florida", fueron exterminados como simples indios.[13] Los cadáveres fueron consumidos por el fuego en una enorme hoguera. Uno de los pocos sobrevivientes, un carpintero de la marina, Nicolás Le Challeux, tomó la pluma y narró el desastre; para denunciar las crueldades y las traiciones de sus adversarios encontró palabras que no hubiesen desagradado a los cronistas mestizos de Nueva España y Perú. Los españoles se habían mostrado más feroces que los animales salvajes. En 1568 una expedición de represalia, encabezada por el gascón Dominique de Gourges, se encargaría de recordárselos, diezmando las guarniciones del Rey Católico. El baño de sangre estaba vengado. El capitán, que había remado durante años en las galeras de España, se anotaba un sonado desquite. Sobre los cuerpos de las víctimas españolas el gascón hizo poner un escrito que decía: "No les hago esto por españoles ni

[12] François de Belleforest (1570), *Histoire universelle du monde*, París, f. 261v, citado en Lestringant (1991), p. 150.

[13] Sobre este episodio, Barrientos, "Vida y hechos de Pero Menéndez de Avilés, caballero de la hordem de Sanctiago. . .", en Genaro García (1902), *Dos antiguas relaciones de la Florida*, J. Aguilar Vera México, pp. 3-149.

por marranos, sino por traidores, ladrones y asesinos".[14] La alianza de los indígenas había facilitado el triunfo de Gourgues; por primera vez, los franceses se apoyaban resueltamente en los indios para combatir a otra potencia europea.

La aventura francesa en Florida había enseñado, al menos, lo que no se debía hacer, mientras confirmaba que América del Norte seguía abierta a los hombres audaces. La *Histoire notable* de Laudonnière, que detallaba las dificultades de los hugonotes en la península, fue publicada en 1587 en Londres.[15] No fue casualidad.

La Florida, avanzada del imperio

A partir de 1565 España reafirmó su dominio de la Florida. La seguridad de la flota de Indias que pasaba a lo largo de la península exigía medidas vigorosas. Para garantizar esta posición estratégica contra las intentonas de las naciones europeas España había enviado al adelantado Menéndez de Avilés quien, no contento con expulsar a los franceses, fundó San Agustín, la primera ciudad europea al norte de México, con Santa Elena como capital. El adelantado se proponía abrir un camino que uniera las minas de Zacatecas con Santa Elena, a fin de transportar la plata mexicana hacia el Atlántico, evitando los piratas que infestaban el Caribe. En su imaginación ese minúsculo puerto se convertiría en centro de un imperio que despacharía pieles, azúcar y minerales hacia Sevilla, mientras dominaba la ruta de Asia. La idea de que el paso del noroeste desembocaba en algún sitio al norte de la Florida continuaba encendiendo la imaginación. El capitán Juan Pardo, tras partir de Santa Elena en dirección noroeste, estableció una línea de cinco fortines en Carolina del Sur, Carolina del Norte y Tennessee,[16] pero no se conoce el destino de las guarniciones que allí dejó; sin duda se desvanecieron en el espacio americano. Menéndez envió también a unos dominicos a establecerse en la Bahía de Chesapeake, de la que se pensaba era la desembocadura del célebre paso al Asia. En el curso de esas expediciones y de esos tratos con los indígenas, empezaron a penetrar en esta parte de América mercancías europeas: telas coloridas, tafetán, tijeras, herramientas de hierro y las baratijas habituales. Los españoles las distribuían para ganarse a las poblaciones locales pero, más a menudo, los indios recogían lo que abandonaban los invasores en el curso de las peripe-

[14] Lestringant (1991), p. 37; Suzanne Lusset (comp.) (1958), *Les français en Floride*, PUF, París.

[15] René de Goulaine de Laudonnière (1686), *L'histoire notable de la Floride*, Guillaume Auvray, París.

[16] Axtell (1998), p. 172; Chester B. DePratter y Marvin T. Smith, "Sixteenth Century European Trade in the Southeastern United States: Evidence from de Juan Pardo Expedition (1566-1568)", en Henry F. Dobyns (comp.) (1980), *Spanish Colonial Frontier Research*, Center for Anthropological Studies, Albuquerque, pp. 71-72.

cias de sus luchas intestinas y religiosas. Todo, hasta el último clavo, se volvía en manos de los indígenas un botín tanto más apreciado cuanto que los objetos europeos aún eran de una extrema rareza.

En Florida la hostilidad de los indios —calusas, timucuas y apalachees—, así como la mala calidad de las tierras, obstaculizaron el progreso de la ocupación. Ante la imposibilidad de recurrir a la práctica de la encomienda —que, por lo demás, estaba en vías de ser abandonada en el resto de las posesiones españolas—, la Corona pensó crear unas misiones. Pero los jesuitas llamados al rescate fracasaron, dejando su lugar a los franciscanos. En Carolina del Norte y en la Bahía de Chesapeake unos indios capturados por los españoles asimilaron rudimentos de cristianismo y se convirtieron en eficientes intérpretes. Su hispanización no les impidió huir para unirse a los suyos en cuanto les fue posible. Uno de ellos, bautizado con el nombre de don Luis de Velasco, como el virrey de México, recibió educación cristiana en La Habana y en España. Hasta llegó a ganarse la confianza del gobernador de la Florida. Pero, de regreso a las orillas del Río York, abandonó a los misioneros jesuitas a los que se había encargado de escoltar y de presentar a los suyos.[17] En 1571, bajo su dirección y con las hachas que habían trocado por maíz, los indios exterminaron a los españoles.

Como en todas las regiones en las que los contactos se intensificaban y los europeos intentaban aplicar una política de asentamiento, los indígenas de la Florida opusieron una resistencia encarnizada, reduciendo a la esclavitud o ejecutando a los españoles que capturaban. Pedro Menéndez de Avilés, quien, por motivos diplomáticos, había aceptado casarse a la manera india con la hermana de un jefe indígena, predicó entonces una guerra de exterminio, "a sangre y fuego".[18] Pero la lucha contra la infiltración de los ingleses y de los franceses hacía indispensable la cooperación de los indígenas, fomentada asimismo por el apostolado misional. Los sueños del adelantado se disiparon. Santa Elena, donde se había establecido una comunidad de 200 españoles, fue abandonada y arrasada en 1587, por razones estratégicas. Igualmente triste fue el destino de San Agustín. Por falta de recursos locales el puesto español dependía casi exclusivamente de las importaciones provenientes de Cuba, y su mantenimiento le costaba a la Corona sumas considerables, que se descontaban de los ingresos de Nueva España. Hacia 1600 no era más que un poblado fangoso y endeble, azotado por los huracanes, cuyas chozas de palma abrigaban a unas 500 personas, soldados en su mayoría, y una veintena de esclavos.[19] No por ello dejaron de lanzarse campañas militares en 1609 y 1611 contra el establecimiento inglés de Jamestown. La Florida, tierra de misiones y soldados, sin implantación consecuente, estaba destinada a seguir siendo un florón frágil de la Corona española.

[17] Trigger (1987), p. 125.
[18] Weber (1992), p. 74.
[19] *Ibidem* (1992), p. 90.

La magia de las siete ciudades

La odisea de Cabeza de Vaca a través de las comarcas septentrionales fue, en parte, producto del azar. El "náufrago" creía que, si lograba sobrevivir, acabaría por llegar al Pánuco, al noreste de Nueva España. En realidad, fue mucho más al oeste donde logró encontrarse con los cristianos. Ya en 1529 Nuño de Guzmán había invadido Nueva Galicia, inmensa provincia que se extendía al noroeste del México central.[20] El avance español esbozaba así una línea que, de Florida a Sinaloa, recorría varios millares de kilómetros, y que sólo mucho después, no sin muchas lagunas, se trasformaría en un verdadero frente pionero.

En la ciudad de México los relatos de Cabeza de Vaca despertaron la curiosidad, pues nadie había abandonado la esperanza de descubrir espacios nuevos que cubrirían de oro a sus conquistadores. Unos indios ure (lower pima) le habían entregado cinco puntas de flecha de esmeralda y descrito unas ciudades populosas, cubiertas por grandes mansiones. ¿Serían las siete ciudades de Antilla, con su capital Cibola?

Desde hacía tiempo unos europeos buscaban obstinadamente aquella isla en que habían recalado los siete obispos y sus fieles que partieron de Lisboa tras la derrota del rey Rodrigo frente a los árabes, en 711. Las Siete Ciudades intrigaban a los cartógrafos y los exploradores que, al principio, creyeron identificarlas en las islas del Caribe, bautizadas como Antillas por esta razón. Una novela de caballerías, la *Crónica del rey Don Rodrigo y la destrucción de España*, había popularizado el mito en Castilla; la búsqueda de oro y la pasión misionera hicieron el resto. Para los franciscanos las Siete Ciudades debían ser un verdadero paraíso terrenal, y ese paraíso podía estar situado en las Indias nuevas.[21] Por una pasmosa metamorfosis del imaginario, un universo insular resurgía en el corazón mismo de un continente. . .

Había otro argumento que empujaba a los españoles por la ruta de Cibola. Varios códices de Moctezuma, esas "pinturas" policromadas, cubiertas de glifos misteriosos, mencionaban el origen lejano de los mexica. Hernán Cortés heredó varios, y se empecinó en descubrir las comarcas opulentas y pobladas que habían abandonado los antepasados de Moctezuma.[22] El conquistador se lanzó en busca de las Siete Ciudades por vía marítima, rodeando la costa pacífica, pero tuvo que renunciar a la conquista terrestre. Llegó a California. Pocos años después al virrey Antonio de Mendoza le apasionó a su vez el proyecto. El paraíso en el Nuevo Mundo no se había convertido aún en el tema literario en torno del cual bordaría Balbuena, el autor de la *Grandeza mexicana*, en los primeros años del

[20] Hoy corresponde a los estados mexicanos de Nayarit, Jalisco y Sinaloa.
[21] Phelan (1972), pp. 104, n. 4, y 109.
[22] Obregón (1988), pp. 10, 13.

siglo XVII.[23] Era una realidad indiscutida, que, creíase, muy pronto se podría palpar.

En ese ambiente exaltado el virrey envió a un franciscano de Niza, súbdito del duque de Saboya. Marcos de Niza establecería los primeros contactos entre los europeos y los indios del sur de Estados Unidos. El monje había participado en la conquista de Perú, sin encontrar allí con qué saciar sus ambiciones misioneras.[24] Se lanzó con entusiasmo a esta nueva empresa. Llevando al lado a Estebanico, el compañero negro de Cabeza de Vaca, llegó en 1539 al misterioso norte. ¡Extraña pareja, formada por un franciscano de Saboya y un negro de origen musulmán, originario de Azamor (Azemmour),[25] en Marruecos! Dos hombres que venían de dos tradiciones religiosas distintas, de distintos continentes, se encontraban en el seno del Nuevo Mundo, unidos en la búsqueda de un mismo Eldorado. Estebanico, enviado como explorador, volvió a atravesar extensiones salvajes, acompañado de indios pima, pápago, ópatas y tarahumaras. Actuó como curandero y plantó a su paso unas cruces que le servirían para guiarse a Marcos de Niza. Por último, penetró entre los zuñi. Los indígenas lo acogieron con desconfianza y luego lo capturaron. Después de interrogarlo, le dieron muerte. No por ello dejaba de avanzar Marcos de Niza, y llegó a Cibola en 1539; anotó en su diario un comentario asombroso: "era una ciudad muy bella y más grande que la ciudad de México". ¿Había reconocido en los siete grupos de la confederación zuñi las fabulosas ciudades? ¿Había creído que la palabra *shi-wi-nah*, que llegó varias veces a sus oídos, era la pronunciación zuñi de Cibola?

De regreso en la ciudad de México, el franciscano describió el esplendor de Cibola con ese fuego que frecuentemente adorna la narración de los descubrimientos. La imaginación se encendió. La mayoría de los españoles de la capital se declararon dispuestos a emprender el viaje.[26] Se evocaban o, mejor dicho, se veían ya unos "templos con paredes tapizadas de esmeraldas, comarcas pobladas por camellos y elefantes".[27] El virrey Antonio de Mendoza organizó una expedición, cuya dirección confió en enero de 1540 a Francisco Vásquez de Coronado. A la conquista de Cibola partieron, rumbo al norte, 292 europeos y 800 indios de México, con Marcos de Niza como guía y llevando rebaños para asegurarse provisiones.

EN EL PAÍS DE CIBOLA

A comienzos del siglo XVI cerca de 250 mil indios pueblo, apiñados en más de 130 caseríos, ocupaban lo que llegaría a ser Nuevo México y el este de

[23] Capítulo VI.
[24] Torquemada (1979), t. VI, pp. 283-284; Gómez Canedo (1977), p. 20.
[25] Sobre la costa atlántica, al sur de Casablanca.
[26] Obregón (1988), p. 17.
[27] Weckman (1984), t. I, pp. 61-62.

Arizona. Sus casas de tierra de color ocre, en pisos a los que se llegaba po escaleras portátiles, estaban agrupadas en torno a unas plazas en que se le vantaban sus santuarios, llamados *kivas*. Los pueblo hablaban siete len guas distribuidas en cuatro grandes familias. Se habían asentado a lo largo del curso superior del Río Grande y de sus afluentes, en la región de Santa Fe y Albuquerque. Casi en la frontera de Nuevo México y Arizona, en mese tas áridas y mucho menos hospitalarias, vivían los zuñi. Fueron sus aldea: las que en 1539 creyó Marcos de Niza que eran las Siete Ciudades de Cibola Mucho más al oeste, a más de 300 kilómetros, se ubicaban las aldeas de lo: hopi.

A fines del primer milenio de nuestra era los antepasados de los pueblo los anasazi, practicaban el riego y la agricultura intensiva; se habían esta blecido al noroeste de Nuevo México y suroeste de Colorado. A mediado: del siglo XIII el agotamiento de las tierras los obligó a abandonar su hábi tat. Algunos se desplazaron hacia el sur y se reagruparon en Acoma que, er lo alto de su acantilado desde el año 1300, es la aldea más antigua de Esta dos Unidos. Otros dieron origen a los grupos zuñi y hopi en el oeste de Nuevo México y en el este de Arizona. El resto se asentó en las húmedas ri beras del Río Grande; mucho más tarde los pueblo narrarían que un día lo: había abandonado su dios-serpiente. Para volver a encontrarse con ese se ñor de la lluvia y de la fertilidad siguieron sus huellas hasta el río, donde se instalaron.

Desde mediados del siglo XIII hasta mediados del siglo XVI el suroeste de Estados Unidos fue escenario de incesantes desplazamientos. Se abando naron millares de aldeas que fueron progresivamente remplazadas po aglomeraciones más importantes. Surgían poblados que quedaban vacíos para ser nuevamente ocupados después. Los pueblo tardaron en encontra la forma de organización que les permitiría sobreponerse a las tensione debidas al faccionalismo.[28] A finales del siglo XIV se difundieron nueva creencias; llegado de Sonora, el culto de los *kachina*, espíritus de los ante pasados y potencias enmascaradas de la lluvia, conquistó nuevos adeptos Al mismo tiempo, se desarrollaban las artesanías y la agricultura intensiva

En el curso del siglo XVI dos invasiones encerraron a los pueblo como una pinza. Unos nómadas que descendieron a lo largo de la vertiente sep tentrional de las Rocallosas, los atabascanos, desembocaron hacia 1525 er las grandes llanuras situadas al este de Nuevo México. Desde allí ciertas bandas invadieron el mundo pueblo; por el norte fueron los apaches nava jo y jicarilla; por el sur los lipan, los mescaleros y otras familias de apa ches.[29] Las fuentes españolas dan testimonio de la continua presencia de esos grupos, bajo denominaciones diversas; en 1620 400 mil apaches circu laban por el reino de Nuevo México.[30] Los pueblo tuvieron que adaptarse a

[28] Gutiérrez (1991), pp. 15, XXI-XXVII.
[29] *Ibidem*, p. XXVI.
[30] Fray Alonso de Benavides, citado en *ibidem*, p. XXVII.

la presencia de esos nómadas que reducían su espacio vital y los saqueaban sin escrúpulos. Desaparecieron aldeas, y grupos y linajes enteros se vieron obligados a buscar en otra parte su subsistencia, dispuestos a cambiar su vida sedentaria por una existencia nómada. La metamorfosis era más fácil puesto que no existía ningún abismo infranqueable entre los grupos y los modos de vida. En el mejor de los casos se esbozaban relaciones de trueque: los apaches cambiaban los frutos de sus cacerías por los productos de la agricultura pueblo.

Pero desde 1539 y la visita de Marcos de Niza ya se perfilaba otra invasión. Vagos rumores evocaban la irrupción de seres extraños, de espíritus blancos. Los indígenas se apresuraban a dar las gracias a sus divinidades cuando unos enviados, con palabras incomprensibles, les anunciaron la llegada de los espíritus. Éstos se presentaron en Cibola el 7 de julio de 1540: la expedición de Coronado había llegado a la ciudad de los zuñi.

Los cristianos sembraron el terror. El estruendo de sus cañones, el sonar de sus trompetas, los monstruos que montaban, las caparazones de metal que brillaban al sol de julio, causaron la confusión por doquier. Para recibir a los hijos del sol unos indígenas se metieron granos de maíz en la boca y con ellos rociaron a los invasores, creyendo enviar sus ofrendas al astro solar. Sin embargo, los jefes desconfiaban de los recién llegados. Cuando éstos franquearon la línea de granos de maíz que delimitaba el sendero los zuñi hicieron caer sobre los espíritus una lluvia de flechas y de piedras. Pero en pocas horas los espíritus se impusieron. Eran unos extraños visitantes que se precipitaban sobre la comida como perros hambrientos y cabalgaban unas monturas que devoraban a la gente. Los zuñi se dirigían a los caballos como si éstos pudieran comprender su lenguaje; se frotaban contra sus cuartos traseros, elevando las manos al cielo y soplando al aire para ganarse la buena voluntad de esos monstruos a los que nunca habían visto.

La victoria de los espíritus blancos los paralizó de terror. Los zuñi se pusieron a colocar plumas y flores en los bastones de plegarias, o sea las cruces, que en todas partes plantaban los invasores. Se había cumplido la profecía de los ancianos: unos espíritus desconocidos llegarían del oeste para apoderarse de toda la comarca.

Probablemente de esta manera vivieron los indios la irrupción de los blancos, o así quisieron recordarla, mezclando la exégesis de sus mitos con las visiones imprecisas que provocaban la ignorancia y el temor. Los españoles apenas salían mejor librados. Imaginaban ver lo que habían visto en otras partes; Vásquez de Coronado le dio a Cibola el nombre de Granada, pues se le asemejaba; una aldea fue bautizada con el nombre de Sevilleta, la pequeña Sevilla, debido a su semejanza con el gran puerto del Guadalquivir. Para los invasores, así como para los que treinta años antes habían descubierto México, las *kivas* eran "mezquitas"; los indígenas se parecían a turcos armados con arcos "a la turca", y sus mujeres tenían un aire morisco. ¡Hasta tal punto que uno de los dos guías de Coronado fue llamado *El*

Turco![31] El filtro musulmán continuaba actuando: lo exótico remitía al enemigo por excelencia, el Islam, tan alejado sin embargo de las Indias.

La visión "turca" entrañaba consideraciones más desagradables; los pueblo les parecieron seres desprovistos de inteligencia, incapaces de haber edificado las grandes casas de tierra que les habían dado su nombre. El uso que le daban al cuero, señal de salvajismo, no pasó inadvertido: "la gente de ella es tan bárbara como toda la que he visto y pasado hasta aquí, que no tienen mantas ni algodón de que las hacer, sino cueros que adoban, de las vacas que matan".[32] La resistencia encontrada asombró, empero, a los españoles, ya que su artillería no lograba derrotar al adversario, reacción inesperada de parte de pueblos considerados bárbaros.[33]

Pero lo esencial fue la decepción. No había oro. Por lo tanto su guía, Marcos de Niza, había mentido.[34] Más interesados por evaluar las riquezas del país que por su etnografía, los españoles reanudaron su avance. Llegaron al territorio de los hopi, reconocieron el Gran Cañón del Colorado y se aproximaron a Quivira, tierra situada al este de Nuevo México, de la cual los indios contaban maravillas; decíase que rebosaba de oro, plata y sedas. Los rigores del invierno continental debilitaron a las tropas españolas. El hambre y el frío hacían sus primeros estragos. Círculo infernal de una conquista frustrada; las exacciones de los hombres de Coronado provocaron levantamientos que los españoles aplastaron enviando a la hoguera a una centena de indígenas, exterminando a centenares más.

"Una gente vaquera y gitana"

En la primavera Coronado reanudó su marcha hacia Quivira, y en julio de 1541 llegó a las aldeas de los indios wichitas en la actual Kansas, y quizás hasta Nebraska y Utah.[35] Pero ni la menor huella de oro. Quivira era un espejismo, un señuelo inventado por los indígenas que se las ingeniaban para inducir a sus invasores a ir a las grandes llanuras, es decir, a descubierto, a un medio que los haría más vulnerables.

Los "llanos de las Vacas", abrían sus horizontes sin fin, "De tan estraña suerte e manera que no se ven ni divisan sierras, lomas ni cerro de ninguna manera ni señales para atinar a conocer la tierra ni de dónde se apartan ni salen de una jornada a la otra ni de un lugar a otro y es en estos llanos muy

[31] Obregón (1988), p. 195.

[32] "Carta de Francisco Vásquez de Coronado" [20 de octubre de 1541], CODOIN, t. III, pp. 365-366.

[33] Obregón (1988), p. 21; Gutiérrez (1991), pp. 43-45.

[34] Eso no le impidió al franciscano convertirse, en 1540, en provincial de su orden (Baudot [1977], p. 269). ¿Se habría dejado llevar el "extraordinario visionario" por un espíritu milenarista, abierto a los acontecimientos más inauditos, e incluso a provocarlos? ¿Pensaba arrastrar así a los españoles y a la Iglesia a la conquista de las tierras paganas del norte? Sobre ese problema de credibilidad, véase Gutiérrez (1991), n. 9, pp. 354-355.

[35] Weckman (1984), t. I, p. 62.

necesaria la aguja de marear como si fuese por la mar." Sobre este océano flotaban, sin embargo, algunas formas casi familiares: "vacas" y "vaqueros". La importancia de los búfalos que habían llamado la atención de Cabeza de Vaca intrigó a los conquistadores. Esos aficionados a los toros examinaron, con mirada experta, las corpulentas bestias de las que se obtenían lana, cuero y carne en abundancia: "la carne es sabrosa e más sana que la de las de España".

Los indios de las llanuras despertaban, a su vez, el recuerdo de los vaqueros castellanos, "rústicos, viles y villanos". Su nomadismo les sugirió otra comparación. Como los gitanos de Castilla, las tribus indias recorrían las llanuras con armas y bagajes, siguiendo las huellas de los rebaños: "su ordinaria y continua habitación es en las paradas y habitaciones de las vacas que es en las lagunas, ojos de aguas saladas y ríos y arroyos de las vacas en las cuales cuando se secan queda cuajada cantidad de sal". Los invasores notaron esas particularidades, comprobando que la combinación de agua salada y de hierbas menudas que pastaban los animales daba a la carne "la manera y gordura de la de los puercos". Manadas de perros, "del tamaño de alanos de Castilla", transportaban sus fardos. Esos "gitanos andan desnudos y ellas traen faldellines de cuero de vacas y de venados y ellos traen algunos cueros ceñidos a la cintura con que tapan sus lugares secretos".[36] ¿Se sentirían menos desconcertados los españoles ante esa gente "vaquera y gitana" que ante los pueblo sedentarios, pero amparados por el secreto de sus aldeas? El invierno pareció aún más insoportable. Los obstáculos lingüísticos, la diversidad de lenguas y la falta de intérpretes desalentaban a los invasores. Cuando Coronado se enteró de la rebelión de los indios de Sonora resolvió abandonar Nuevo México. El intenso frío había paralizado para siempre los miembros de Marcos de Niza, que se retiró a la tibieza tranquilizadora del convento de Jalapa, en el camino de Veracruz.[37]

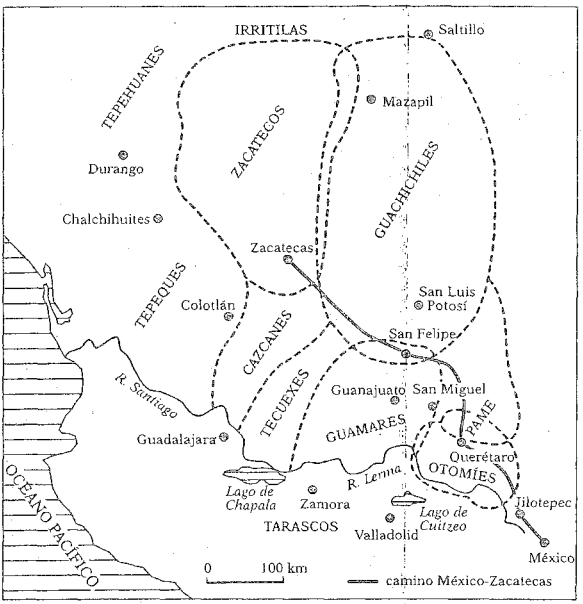
En los años siguientes los españoles prefirieron concentrar sus esfuerzos más al sur, en torno de las minas de plata; se acababan de descubrir las de Zacatecas. Durante decenios los indios chichimecas que merodeaban por las zonas mineras interpusieron sus nubes de flechas y sus cuerpos desnudos entre la Nueva España y el país de los pueblo.

La frontera chichimeca

Al comienzo del decenio de 1540 el levantamiento del Mixtón, en la Nueva Galicia, había alarmado al México español, consciente de súbito de la fragilidad de su frontera septentrional y asombrado por el vigor de la respuesta india. La rebelión fue aplastada gracias al apoyo de los indios del centro del país, lo que disipó el peligro pero sin asegurar en realidad la pacifica-

[36] Obregón (1988), p. 22; *ibidem*, p. 23.
[37] Torquemada (1979), t. VI, p. 104.

MAPA XI.2. *Los chichimecas*.



ción de un norte árido, pobre y deshabitado, tan poco acogedor como poco atractivo. El descubrimiento de las minas de plata de Zacatecas, en 1546, alteró la situación; las tierras desérticas atrajeron de pronto contingentes engrosados sin cesar por europeos, negros, mestizos e indios originarios de toda Nueva España. A mediados del siglo XVI convoyes de carretas de cuatro ruedas y de cargadores indígenas comenzaron a hacer el recorrido entre las minas y las ciudades del centro del país. El precioso metal iba a parar a las arcas del rey y de los comerciantes, mientras que hacia el norte partían equipos y vituallas indispensables para el auge del Perú mexicano, donde se negociaban literalmente a precio de oro. Pero esta "carrera" de la plata, la primera de América del Norte, tropezó contra la obcecada resistencia de los chichimecas, comparable, en ciertos aspectos, a la de los caribes o los mayas de la selva.[38]

El nombre de chichimecas era una invención de los indios del centro de México. Varios grupos de nómadas —huachichiles, zacatecos, cazcanes y

[38] Véase el capítulo IX.

pame— quedaban englobados en ese término que para los habitantes del centro de México, indios y europeos, llegó a evocar el salvajismo, la crueldad y el terror. Una vestimenta reducida al estricto mínimo, una alimentación compuesta por raíces, tunas, productos de la caza y roedores, un hábitat precario en grutas o anfractuosidades y una formidable resistencia caracterizaban a esas poblaciones, tan distintas de los nahuas o de los mayas como de los pueblo de Nuevo México. Los juegos de los niños y las diversiones de los adultos perfeccionaban su habilidad para tirar con arco y flecha y su capacidad de vencer los obstáculos que por doquier les oponía el desierto. Los guerreros practicaban, así, un juego de pelota que podía llevarlos a recorrer, durante horas enteras, un terreno de varios kilómetros cuadrados.

Mucho antes de la llegada de los españoles esos nómadas ya habían tenido que batirse con los otomíes y los nahuas. Para rechazar a esos intrusos llegados del sur disponían de múltiples recursos: la capacidad para surgir de la nada y desaparecer en los desiertos que les eran familiares; jefes audaces como Xale, Bartolomillo o Macolia; una reputación temible que cultivaban practicando el canibalismo y la tortura de los cautivos, y arrancando los cueros cabelludos; los chichimecas empalaban a sus prisioneros "como los turcos", y les cortaban a sus víctimas el sexo, y se lo metían en la boca. Las pinturas de los cuerpos, la desnudez —los guerreros exhibían su miembro viril al lanzarse a la batalla— y sus gritos estridentes desconcertaban a los españoles y sus aliados indígenas del altiplano, acostumbrados a mayor moderación. La precisión de sus flechas, que atravesaban de lado a lado las mejores cotas de malla, valía más que todos los arcabuces del mundo. Dejó estupefacto al poeta González de Eslava:

> Y con flechas infernales
> A ninguno dejan vivo
> de los míseros mortales.

La guerrilla, el ataque por sorpresa y el combate de emboscadas tendidas en estrechos cañones o en pasos erizados de rocas no tenían para ellos ningún secreto.

La lentitud de la penetración española les dio tiempo de adaptarse a la ofensiva europea; las tribus que se levantaron en masa contra los invasores se unieron formando ligas; la adopción del caballo decuplicó la movilidad de los asaltantes; los guerreros aprendieron a atacar al alba o al crepúsculo como los cristianos; disponían de redes de exploradores y de espías en los caseríos europeos y a lo largo de los caminos seguidos por las caravanas. Este aprendizaje del enemigo fue obra, a menudo, de capitanes ladinos, criados en su infancia por monjes o caídos en cautiverio, que aprovecharon esas estadías forzosas para estudiar los recursos y los hábitos del aborrecido español.[39]

[39] Powell (1952), pp. 36, 43, 45, 174.

Los chichimecas asaltaban las caravanas, robaban los rebaños o arrasaban las cosechas, poniendo en peligro los establecimientos de los españoles mientras se mantenían al abrigo de toda represalia. Su astucia y su valor causaron la sorpresa y después la admiración de los españoles, a quienes les parecían superiores a los veteranos de las guerras de Italia, la referencia por excelencia del guerrero europeo.

El precio de la paz

En 1561 los chichimecas se coaligaron para destruir a los españoles y arruinar las minas de Zacatecas. A duras penas se logró conjurar el peligro. Pero a partir de entonces la amenaza siguió creciendo. En el decenio de 1570 los chichimecas se pusieron a atacar los caseríos y a saquear las iglesias que encontraban a su paso. La "tierra de guerra" o, dicho de otro modo, el terreno de las hostilidades, se extendió considerablemente, hasta rozar las regiones de Guatemala y de la ciudad de México. Entre 1575 y 1585 su audacia no tuvo límites. Arrasaban los centros mineros aislados y cortaban las comunicaciones mientras los asaltantes atraían a su bando a mestizos, mulatos e indios sedentarios.[40] Con el correr de los años los saqueadores llegaban a formar rebaños de animales robados.

El establecimiento de puestos defensivos, la protección militar del tráfico por los caminos de la plata, las represalias y las "entradas" tuvieron un efecto limitado. La guerra "a fuego y a sangre" le costaba hombres y dinero a la Corona sin dar los resultados previstos. Los espacios actuaban en favor de los chichimecas y más lo hacía la desolación del territorio; sólo la esperanza de descubrir alguna mina o de capturar algunos esclavos podía incitar a los soldados a arriesgar su vida en aquellas desoladas inmensidades. Como nunca se reclutó a un ejército español contra los chichimecas, las únicas tropas permanentes fueron los contingentes de auxiliares indígenas enviados desde el centro del país o de los poblados mineros.

Para lograr la pacificación de los chichimecas hubo que pasar por prácticas experimentadas en el curso de años de enfrentamiento: distribuir presentes, ofrecer alimentos, rebaños, maíz, objetos y vestimenta. Los indios se habían aficionado a la carne de bovino y a la ganadería. Estaban ávidos por procurarse lo que entre ellos no existía o que sólo conseguían con gran trabajo. Ese deseo suscitó gran cantidad de ataques contra los bienes de los españoles, y fue lo bastante poderoso para plegar a los nómadas a la ley de los invasores cuando las autoridades de la ciudad de México resolvieron satisfacer sus demandas a cambio de la interrupción de las hostilidades. Impresionantes cargamentos de quincallería y de mercancías partieron de los almacenes en que se encontraban depositados hacia los centros de re-

[40] *Ibidem*, p. 173.

distribución de Colotrán, Las Charcas, Mazapil, Chalchihuites, San Miguel y San Luis.[41] Desde allí eran enviados a los nómadas, toda clase de telas y de vestimentas, calzado, botas, mantas, sombreros adornados con listones de seda y galones dorados, hachas, cuchillos y sillas de montar de cuero, llenaban las carretas que subían hacia el norte bajo la vigilancia de los abastecedores nombrados por el virrey. Como los chichimecas le tenían horror al color negro que tanto gustaba a los súbditos de Felipe II, se escogían artículos de colores vivos. Los jefes nómadas recibieron rebaños de animales, simientes, arneses, yuntas y carretas. Se les encargó a unos labradores españoles que les enseñaran sus usos para trasformar en campesinos a esos corredores del desierto. Para amenizar los ratos de ocio sin descuidar la edificación de los nuevos conversos, también se distribuyeron catecismos por centenares (en náhuatl, castellano y latín), así como juegos "de bolos, de barras con unos círculos de hierro, dos pelotas y dos raquetas para jugar".

La ambición de las autoridades españolas era superior a esas medidas de pacificación. La seguridad de las minas de plata exigía, a cualquier precio, una pacificación definitiva. Para librarse de la amenaza de los nómadas parecía indispensable convertirlos en sedentarios, fijándolos a su territorio y familiarizándolos con un modo de vida que, por lo demás, no necesariamente sería el mismo de los europeos. Si los chichimecas imitaban el comportamiento de los indios del centro del país se convertirían en una población pacífica y en una mano de obra dócil, al mismo tiempo que salvaban su alma. El esfuerzo conjunto de los misioneros franciscanos, los capitanes de guerra y las autoridades de Nueva España tendió hacia este objetivo. La habilidad o el cinismo consistió en actuar indirectamente, recurriendo a intermediarios indígenas, con la convicción de que la "compañía de los indios de paz" domesticaría a los guerreros. El virrey dio cuenta de la empresa a Felipe II, subrayando que era, a sus ojos, "uno de los asuntos mayores de este país". Trampa sutil y eficaz, el mestizaje interétnico sería el instrumento de paz y de integración.

En 1591, después de acaloradas negociaciones, se pusieron en marcha columnas de tlaxcaltecas, hombres, mujeres y niños, abandonando las campiñas templadas del altiplano, hacia las soledades del norte, de clima tan distinto, bajo la dirección de sus caciques. El virrey Luis de Velasco había prometido a todos los viajeros una serie de privilegios: la condición de hidalgo, tierras, total exención de impuestos y la seguridad de vivir separados de los chichimecas. También bajo el impulso del virrey, indios de Cholula, Huejotzingo y la ciudad de México siguieron el mismo destino. Algunos lo hicieron por la fuerza, pero otros emigraron atraídos por la esperanza de obtener salarios elevados y tierras para explotar. Era sabido que las minas y las haciendas del norte estaban necesitadas de mano de

[41] *Ibidem*, p. 218.

obra, y la paz que iban a instaurar las haría menos inhóspitas. Los colonos tlaxcaltecas no sólo recibieron alimentos, ropa y ganado, sino también máscaras, juguetes, trompetas, flautines y flautas para que siguieran celebrando sus fiestas tradicionales.[42] De su vitalidad dependía la asimilación del adversario. Nada se dejaba a la casualidad.

EN LA TIERRA DEL "PÉYOTL"

En las minas del norte, a pesar de choques y de conflictos, las relaciones cotidianas entre chichimecas e "indios de paz" no tardaron en trasformar las creencias y las costumbres. Los nómadas adoptaron el hábito de visitar los "presidios", fortines de muros de adobe, provistos de una minúscula guarnición en que se mezclaban reclutas nuevos y veteranos habituados al desierto.[43] Después de haber sido esencialmente bases de ataque o de retirada, esta cincuentena de puestos sirvieron de depósitos así como de centros de distribución de víveres y de instrucción. En San Luis, como en todos los pueblos de la frontera, se mezclaban españoles, negros, nahuas, tarascos, otomíes e indios pacificados. Entre estos últimos los nombres de los jefes revelaban diversos grados de hispanización, desde el patronímico indígena —Gualacaname, Yscaname— hasta el nombre castellano —Miguel de Urdiñola, Juan de Torres—, pasando por híbridos como Pedro Huascaname. Varios de ellos tenían ya el nombre premonitorio de Jerónimo, el héroe de las guerras apaches de fines del siglo XIX.[44] La oposición entre los modos de vida era menos marcada de lo que parecía. La presencia de muchos arrieros que recorrían los caminos del norte, el paso de los soldados y de los buscadores de oro, encarnaban una movilidad a la europea, muy propia para tentar a algunos chichimecas.

La región de las minas era a la vez un refugio y una frontera para toda clase de individuos, solitarios, originales, mitómanos, marranos perseguidos, charlatanes y aventureros que —a veces erróneamente— se creían allí al abrigo de la Inquisición de México y de los murmullos. "Sin duda, fueron numerosos aquellos que buscaron en estos páramos la paz y la libertad para creencias o comportamientos que el rigor de las normas ideológicas de entonces hacían difíciles o imposibles de asumir."[45] En pleno triunfo de la Contrarreforma Zacatecas poseía su sinagoga, y no escaseaban cristianos nuevos en las haciendas y las minas. El individualismo y la brutalidad de la conducta, intensificados por la lejanía, producían una sociedad más violenta, pero también más abierta, que las sólidas comunidades campesinas del centro del país o las grandes aglomeraciones urbanas.

[42] Powell (1980), pp. 208, 204, 291.

[43] Philip Powell; Wayne (1987), "Génesis del presidio como institución fronteriza", *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 9 p. 32.

[44] Powell (1952), p. 212; del mismo autor (1980), p. 185.

[45] Alberro (1988), p. 188.

En ese marco, y con el tiempo, los indios sedentarios triunfaron sobre los nómadas, que se fusionaron en sus filas. Pero los chichimecas se iniciaban en la agricultura sin renegar, empero, de todo su pasado.[46] Aportaron sus conocimientos ancestrales así como los que habían adquirido en la lucha contra el invasor. El dominio del caballo, las cabalgatas por los espacios infinitos y el cuidado de los rebaños no hicieron caer en el olvido el conocimiento íntimo del desierto ni los secretos del *péyotl* alucinógeno.

El consumo de ese cactus, rico en alcaloides, recogido en "las sierras minerales y los desiertos lunares",[47] permitía entrar, si se deseaba, en comunicación con las potencias divinas. Pronto rebasó al medio chichimeca para encontrar adeptos entre los mestizos, los negros, los mulatos y los españoles dispuestos a entrar en cualquier componenda para tener un rayo de esperanza. En medio de las danzas y de los cantos, imágenes extrañas invadían los delirios; chichimecas que blandían flechas, danzas indias y toros amenazantes. Pese a las prohibiciones de la Inquisición, el *péyotl* se convirtió en droga de consulta tan común que las visiones que desencadenaba se poblaron de imágenes cristianas; desde el decenio de 1620 se le asimilaba a Nuestra Señora o a san Nicolás en la región de Zacatecas.[48] Desde allí, oculto en el saco de los mestizos, de los indios o de los curanderos mulatos, el cactus tomó el camino de Nuevo México, o descendió hacia el sur; inundó los campos del Bajío, conquistó la capital y franqueó el Pacífico, pues se le llegó a consumir hasta en la lejana Manila, capital de las Filipinas.

"Aventurero cínico y hábil",[49] Gonzalo Sánchez había nacido en Zafra, Extremadura. Su madre era de origen judío, pero el rumor público le atribuía ascendencia mora, lo que no era mucho mejor. El hecho es que ese zapatero remendón decidió irse al Nuevo Mundo en compañía de su familia, probablemente para librarse del estigma de un origen dudoso. Habían llegado apenas a las Canarias cuando los retuvo una serie de infortunios, dejándolos sin barco y sin dinero para comprar su pasaje a América. Sánchez inventó entonces una historia extravagante para reunir fondos. Un compadre suyo redactó un testimonio, certificando que su familia estaba prisionera de los moros (situación común y por lo tanto plausible en una época en que los piratas berberiscos asaltaban periódicamente los navíos de España). Sánchez se dirigió a Madrid, consiguió apoyo del Consejo Supremo de la Inquisición y hasta limosnas de los reyes de España y de Portugal. Los testimonios que lo describen parecen salidos de alguna novela picaresca o de un capítulo de *Don Quijote:*

> . . .llorando siempre sus trabajos, la barba muy crecida y el cabello hasta los hombros, vestido de luto de pies a cabeza y haciendo corrillos de gentes por las

[46] Powell (1980), p. 187.
[47] Alberro (1988), p. 193.
[48] Aguirre Beltrán (1973), pp. 147-148; Jean-Michell Sallmann *et al.* (1992).
[49] Alberro (1988), p. 188; AGN, Inquisición, vol. 58, exp. 3.

calles y plazas para contar los trabajos de su cautiverio y otros muchos que decía haver pasado por la mar, siendo robado de corsarios franceses, contándolo de tal manera y refiriendo las tierras, nombres y costumbres de los moros, y modo de juramento que le havían tomado para venir por el rescate, que todos le creían y de lástima le acudían con limosnas.

En posesión de una bonita suma, destinada en principio a rescatar cautivos, la familia del habilidoso Sánchez se hizo a la mar, desembarcó en Veracruz y fue a parar a Zacatecas, donde el zapatero esperaba pasar sus días tranquilo, haciéndose olvidar por sus generosos benefactores.

Si la frontera podía extender su sombra sobre familias deseosas del anonimato, también podía valer renombre y fortuna a seres oscuros. A principios del siglo XVII la cuestión chichimeca ya estaba prácticamente resuelta, aunque los indios de Nueva Vizcaya, tepehuanes y tarahumaras, se mantuvieran en pie de guerra.[50] A ello había contribuido poderosamente un capitán, Miguel Caldera. Hijo de un español y de una india huachichil, no dejó de obtener hasta su muerte, en 1597, triunfos militares y diplomáticos. A sus orígenes mixtos debió su conocimiento penetrante del mundo chichimeca y sus dones de pacificador. La necesidad de contar con hombres de guerra adaptados al terreno y el pánico que suscitaban los chichimecas hicieron el resto.

Rodeado de sus padres y de sus familiares, escoltado por todo un séquito de dependientes, como si estuviera a la cabeza de un linaje de Castilla,[51] Miguel Caldera recorría a caballo los desiertos del norte. Comandaba una tropa de soldados, de arrieros y de proveedores que, día tras día, iban fijando los hitos de la penetración occidental. Unos jefes chichimecas a los que se había ganado llevaban su nombre y gravitaban en torno a él junto a los responsables tlaxcaltecas que tenían asuntos con él. Al descubrirse un yacimiento de plata cerca de San Luis, Miguel Caldera aumentó la fortuna y el poder que ya había adquirido. Le dio el nombre de Potosí, dando por descontado que esas minas engendrarían tantas riquezas como las de Perú. Pero los filones resultaron engañosos. No por ello dejó el mestizo Miguel Caldera de ser uno de los creadores de esta "cultura de la frontera" cuyas manifestaciones siguen, aún hoy, singularmente vivas.

[50] Porras Muñoz (1980); Hu-Dehart (1981), *Missionaries, Miners and Indians—Spanish Contact with the Yaqui Nation of Northwestern New Spain, 1533-1820*, The University of Arizona Press, Tucson; Thomas E. Sheridan y Thomas H. Naylor (1970), *Rarámuri, A Tarahumara Colonial Chronicle, 1607-1791*, Nordland Press, Flagstaff; Joseph Neuman (1969), *Révolte des indiens Tarahumars (1626-1724)*, Luis González R. (comp.), Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine, París.

[51] Powell (1980), pp. 178-179.

La inalterable esperanza

Más allá de la barrera que representaban los ataques de los chichimecas, el lejano Nuevo México no dejaba de fascinar a los españoles. Sin aguardar a la completa pacificación de la frontera norte, germinaron proyectos entre los nostálgicos de la Conquista. El fracaso de Vásquez de Coronado era relativo, ya que muchos, a pesar de todo, seguían convencidos de que había descubierto "otro nuevo mundo tan bueno como esta Nueva España".[52] Un inglés informó que si los españoles no habían alcanzado aún las Siete Ciudades era porque unos hechiceros se las habían ocultado tras una nube de bruma.[53] Algunos compañeros de Coronado sostenían que habían llegado cerca del Río Salado y del Mar del Norte, "adonde se tiene por cosa cierta ser el estrecho de los bacalaos hacia Irlanda". La expedición había recorrido tales distancias que las tierras frías de Canadá y las aguas del Golfo de San Lorenzo habían dado la impresión de estar al alcance de los jinetes.

Noticias dispersas pero regulares confirmaban la importancia de las poblaciones del Nuevo México y de más allá. Era sabido que Hernando de Soto, el Amadís de la Florida, había avanzado mucho por el interior del continente. En 1550 un navío francés que había partido de Irlanda fue llevado por los vientos hacia el noroeste. Transportaba a un castellano de la región de Burgos, quien dijo haber visitado los parajes del Río Salado y encontrado unas poblaciones ricas, vestidas de pieles de animales de color blanco y armadas de flechas con puntas de cobre. De regreso a Europa el hombre cayó en manos de los portugueses, luego se fue a Nueva España y a la ciudad de México, donde residió hasta su muerte. Allí le arrancaron los informes que había podido reunir, prohibiéndole salir de la ciudad. Años después un francés sobreviviente de la matanza de la Florida perpetrada por Pedro Menéndez casi repitió la hazaña de Cabeza de Vaca, y llegó al Pánuco. Durante su peregrinación los indígenas le hablaron de los pueblo, nuevos indicios que excitaban la imaginación y exacerbaban la codicia. Las comarcas inmensas que se extendían desde el norte de México hasta el Labrador y desde la Florida hasta California seguían formando una masa informe, que incluía un rosario de nombres con resonancias fantásticas: California, Quivira, Cibola, Tibuex, Nuevo México, la Florida. . .

Si bien era cierto que los descubridores no habían encontrado oro ni plata, durante el decenio de 1580 prevaleció la opinión de que las montañas de aquellas regiones ocultaban las más grandes cantidades de metal fino de todas las Indias.[54] ¡Las Montañas Rocallosas escondían tesoros que sólo estaban aguardando a sus descubridores! El cronista Baltasar de Obregón afirmó que desde el Estrecho de Magallanes hasta Quivira las mejores

[52] Paso y Troncoso (1940), t. x, p. 263.
[53] *Viajeros ingleses* (1963), p. 57, hacia 1572.
[54] Obregón (1988), pp. 27, 28, 195, 196, 197.

tierras aún estaban por descubrirse, y que se encontraban precisamente en esas comarcas septentrionales. Tal vez nunca haya estado tan presente el mito americano, ni haya sido tan desmentido por la experiencia; pero, a largo plazo, tal vez nunca fuese tan premonitorio.

La segunda conquista de Nuevo México

La Nueva España no olvidó a Nuevo México. De cuando en cuando algunos ambiciosos se permitían recordarle a la Corona española la existencia de aquella tierra sin límites que todavía estaba por conquistar. La Corona predicaba una penetración pacífica, bajo el amparo de los misioneros. Apagaba a los franciscanos, por entonces deseosos de dar un segundo aire a una Iglesia regular afincada en el centro del país. Las comarcas del norte ofrecían un campo ilimitado a los sueños teocráticos y a las esperanzas milenaristas. Lo único que faltaba era explotarlas metódicamente. Los años de 1581-1582 se dedicaron a recabar información sobre las poblaciones indígenas, a las que se calculaba en cerca de 80 mil personas.[55]

Ya a finales del siglo el hijo de un rico minero de Zacatecas, Juan de Oñate, se puso a la cabeza de una expedición aparentemente modesta, pero resuelta a repetir la conquista de México. Aliados tlaxcaltecas, doce franciscanos y una intérprete india le daban a la empresa un aire de algo ya visto, como si las empresas de Cortés debieran repetirse en las lejanas regiones del septentrión. En abril de 1598, con una puesta en escena cuidadosamente premeditada, Oñate se arrodilló ante los franciscanos, y les pidió a los indios que siguieran su ejemplo. Los disparos de los arcabuces aumentaron la solemnidad del instante y el espanto de los indígenas. La expedición atravesó la región de El Paso para remontar el Río Grande. Los indios se sometían a su paso. En Ohke pudieron asistir a un representación de moros y cristianos, la justa ibérica que explicaba en imágenes y en acciones el triunfo de los cristianos y de la cruz sobre los infieles.

Las cosas se malograron en diciembre de 1598. Los habitantes de Acoma, que habían atacado a los españoles por mostrarse éstos demasiado exigentes, fueron asesinados, mutilados o reducidos a la esclavitud. En la Navidad del año 1600 Oñate recibió refuerzos que le permitieron lanzarse a la búsqueda de Quivira. Llegó a los grandes llanos y pudo comprobar, como Coronado, que las fabulosas riquezas de Quivira eran un mito. De regreso a Nuevo México se encontró en una situación crítica; los españoles volvían a la capital, el clima era riguroso y hostiles los indios. En 1607 se vio obligado a abandonar su puesto pero, tres años después, su sucesor fundaba la capital de Nuevo México, Santa Fe.

En esa fecha los franciscanos decidieron bautizar a siete mil indios para sentar los cimientos de su empresa misional. En 1620 los conversos eran

[55] Gutiérrez (1991), p. 92.

17 mil, y diez años después, si hemos de creerles a los franciscanos, su número se había más que triplicado.[56] Los franciscanos creyeron que, por fin, tenían vía libre. Lejos de las poblaciones españolas y mestizas, apartados de las perversiones de las ciudades coloniales, este puñado de misioneros dispuestos a todo podrían retomar por su cuenta los sueños y las utopías abandonadas en el centro de México. Según el padre Alonso de Benavides la misión era precisa como un reloj: "Todos los engranes de esta maquinaria deben mantenerse en perfecto estado [. . .] sin descuidar ni el menor detalle, o todo se echará a perder". A ojos de los indios los evangelizadores estaban provistos de todos los poderes: eran amos de la lluvia, curanderos capaces de obrar milagros, dominaban a los animales y se desplazaban rodeados de bestias extrañas, dotadas de una extraordinaria docilidad. Eran —por último y por esta razón— formidables abastecedores de carne.

Los religiosos hicieron construir capillas y distribuyeron los objetos sacros que habían llevado consigo: rosarios, imágenes, crucifijos. Destruyeron los santuarios *kivas*, las máscaras ceremoniales, las muñecas *kachina*, los bastones de oración. Erigieron cruces y reagruparon las poblaciones; las 150 aldeas pueblo de la época de la Conquista no eran más que 43 a finales del siglo XVII. Se establecieron misiones en las márgenes del Río Grande, entre los tewas en San Juan de los Caballeros, Santa Clara y San Ildefonso, y entre los keres en Santo Domingo.[57]

Igual que en el altiplano mexicano y en los Andes, el mundo indígena se fraccionó; ciertos grupos colaboraron y pidieron el bautismo, mientras otros mantuvieron la desconfianza y la hostilidad contra los monjes. Algunos de los misioneros perecieron asesinados, tal vez dichosos de sufrir el martirio. Los franciscanos se apoyaron en los jóvenes indígenas como lo habían hecho en México. Humillaron a los adultos obligando a los varones a participar en las actividades de construcción, tradicionalmente reservadas a las mujeres. Para someter a los recalcitrantes no vacilaron, incluso, en retorcerles los testículos. Poco a poco lograron perturbar el desarrollo de la vida cotidiana imponiendo sus prohibiciones sexuales y su calendario de fiestas, e instalando sus lugares de culto.

Los franciscanos comprendieron muy pronto el partido que podían sacar de las procesiones penitenciales que organizaban con regularidad y cuyos perturbadores equivalentes habían observado entre los pueblo. Antes de la Conquista las flagelaciones sangrientas inevitables en los ritos indígenas de la guerra y de la lluvia caían sobre los "penitentes" que soportaban los azotes sin parpadear. Unos se purificaban después de haber estado en contacto con lo divino, otros derramaban su sangre para invocar y alimentar a los dioses. El guerrero al que ataban a una columna y que resistía el dolor ascendía a la prestigiada categoría de jefe guerrero, y los demás hombres danzaban en su honor. Los regueros de sangre que marcaban los cuer-

[56] *Ibidem*, p. 93.
[57] *Ibidem*, pp. 80-74.

pos duros y bronceados de los pueblo no tenían con qué sorprender a los españoles; el Viernes Santo del año 1598 el propio jefe de la expedición española, Juan de Oñate, se había flagelado "mezclándose sus lágrimas con la sangre que le escurría de sus muchas heridas".[58]

Los franciscanos se entregaban aún más gustosamente a esas prácticas y para todos, cristianos e indígenas, la sangre vertida en esas condiciones servía tanto para impresionar al público como para honrar las fuerzas divinas. Los ritos edificantes de la carne sanguinolenta lograrían, con mayor seguridad que las armas o los sermones, la obediencia de los indios. Los franciscanos no se equivocaron. El Viernes Santo de 1655 600 indios curac y tajiques desfilaron portando cruces; los hopi se habían puesto, para esa ocasión, el miserable hábito de los penitentes y de los ermitaños. Esta extraña competencia provocaba la inquietud de los curanderos tradicionales, con quienes rivalizaban los sacerdotes cristianos, pues le abría al conjunto de la población los ritos poco antes reservados a los jefes de la lluvia y de la guerra.

Los crucifijos que se multiplicaban con las capillas y las iglesias de las misiones mandaban mensajes diferentes. La sangre que manaba de las llagas de Cristo, chorreando sobre sus muslos, era más que el símbolo de un agua preciosa. Pero, ¿sería la lluvia que fecundaría la tierra de los pueblo? ¿O la vida eterna que se ofrecía a las almas de los neófitos? Esas ambigüedades facilitaban la implantación de un orden próspero, en el que los religiosos acumulaban rebaños —de mil a dos mil ovejas por aldea—, mantenían numerosos caballos y ocupaban una miríada de sirvientes y de esclavos indígenas. Esta opulencia contradecía el voto de pobreza caro a san Francisco, y los adversarios de los religiosos no tardaron en recordárselos.

En el aspecto institucional los franciscanos de Nueva España habían llegado a concentrar en sus manos poderes separados; eran, a la vez, el obispo y el Santo Oficio, uniendo la autoridad de la Inquisición y la dirección espiritual de la región. Como detentaban el monopolio de la celebración de la misa, podían ejercer toda clase de extorsiones contra los cristianos rodeados por poblaciones paganas y atenaceados por su conciencia. Las rivalidades que habían atizado innumerables conflictos en la Nueva España adquirían, en las soledades del norte, proporciones caricaturescas. Las rodeaba una brutalidad ya indisociable de ese Far West que daba sus primeros pasos.

Un Far West en la época barroca

Los indios pueblo no eran los únicos adversarios de los religiosos. Igual que en la Nueva España del decenio de 1520, les parecía que el poder civil

[58] *Ibidem*, p. 88.

representaba un obstáculo insuperable a sus ambiciones, hasta tal punto que intentaron eliminarlo, lo que nunca se habían atrevido a hacer en México. La población laica no era numerosa. Los sinsabores de la Conquista, con sus decepciones, muy pronto impulsaron por el camino del regreso a las personas más importantes y más inestables, inclinadas a probar suerte en otra parte y en mejores condiciones. Se quedaron los que, a falta de algo mejor, se habían resignado a establecerse viviendo a costillas de los indios. En 1598 más de un centenar de soldados había invadido la comarca. Dos años después la población extranjera representaba cerca de 700 personas. Deserciones y querellas intestinas mermaron notablemente el poblado hasta que nuevos arribos compensaron las pérdidas. En 1630 la capital, Santa Fe, abrigaba a un millar de personas. Al término del decenio la población de la aldea volvió a reducirse debido a las epidemias. El Nuevo México de la época no contaba más que con 800 habitantes de origen europeo, africano o mexicano.[59]

Un puñado de conquistadores dominaba la región; habían obtenido títulos de nobleza, el rango de hidalgos, indios en encomienda, bienes raíces que legaban a sus hijos. El resto —la mayoría de los inmigrantes—, tenía que aferrarse a los míseros derechos adquiridos, a su condición de vencedores y a la pureza frecuentemente imaginaria de su sangre; en 1598 sólo habían llegado a Nuevo México trece soldados acompañados de sus esposas. Los otros se apresuraron a meter en su lecho a esclavas apaches, indias pueblo o negras que habían seguido la expedición. Para esos europeos olvidados en medio de las tierras indias el mestizaje representaba a la vez una obsesión y un destino ineluctable. Ese pequeño mundo, acorralado en aquel enclave situado en el corazón del continente norteamericano, compensaba su aislamiento pasando por alto las barreras sociales y étnicas; los soldados eran de origen mestizo o africano; indias mexicanas se arrogaban el título de "doña", se vestían y comportaban como españolas; los capitanes tenían mulatas por esposas; flamencos o hijos de Portugal servían como suboficiales sin despertar sospechas sobre la autenticidad de su lealtad; los bígamos se hacían una vida lejos de miradas indiscretas, como aquel mulato de las minas de Mapimí, Juan Antón, quien le había explicado a su mujer que "Iba al Nuevo México a ver si era buena tierra para volver luego por ella y no a vuelto más."[60] Para mantener su rango, todos explotaban sin moderación el único recurso —junto con la sal— de la región: la mano de obra autóctona. Sirvientes, esclavos e intérpretes formaban lo esencial de la población que gravitaba en torno de los conquistadores. Si la región de las minas de Zacatecas era una frontera y un refugio, Nuevo México constituía una avanzada aún más perdida, último abrigo abierto a todos aquellos para quienes los desiertos mineros no habían sido más que

[59] *Ibidem*, pp. 106-107.

[60] AGN, Inquisición, vol. 304, f. 183r, Convento de San Francisco de Santa (Nuevo México) [1632], 186r; vol. 372, exp. 16, f. 14v.

una etapa difícil, un fracaso que había pasado a sumarse a otros. El individualismo era allí aún más pronunciado, la irreverencia más manifiesta.[61]

Ese microcosmos rudo y brutal desempeñaba un papel esencial; era el único que podía garantizar la protección de las misiones y del gobernador; y su aportación era políticamente indispensable para quien pretendiera regentear la comarca. En cuanto a los religiosos, contaban con una ventaja nada despreciable; su influencia sobre los indios aseguraba, en principio, una mano de obra dócil a los españoles. Pero también, cada vez que lo desearan, podían obstaculizar a los ganaderos so pretexto de que los animales destruían los campos de los indígenas. En esas condiciones la posición del representante de la Corona era precaria. Los gobernadores, renovados cada tres años, parecían intrusos sin raíces y sin apoyo en la comunidad española y mestiza.

Los primeros 50 años de Nuevo México se leen como un movido folletín en el que los franciscanos se oponen a los gobernadores civiles contra el telón de fondo de un puñado de inmigrantes y la masa hostil de los indios pueblo. Para asegurarse una mayor libertad de maniobra el primer responsable franciscano, Ordóñez, les anunció a los europeos que eran libres de abandonar Nuevo México; de inmediato la población se redujo a la mitad. Con el fin de obstaculizar la acción del gobernador o de corregir sus excesos, Ordóñez agitó la amenaza de la Inquisición, blandió la excomunión y entró en una conjura para urdir la muerte de su rival. Tal como lo hiciera el obispo Juan de Zumárraga en la ciudad de México a finales del decenio de 1520, el franciscano anunció que iba a abandonar la ciudad y a privar a sus habitantes del socorro de la eucaristía. Todo era igual, y el contexto era idéntico: una minoría de europeos sumidos en un medio hostil se encontraba a merced de la menor revuelta. La situación se deterioró aún más; el franciscano hizo caer en una emboscada al gobernador, lo encerró durante nueve meses en uno de sus conventos y reinó como amo absoluto sobre la región. El gobernador intentó escapar, fue nuevamente apresado y llevado a Santo Domingo, "semidesnudo como un indio, sentado sobre un caballo como una mujer". Sufría la peor de las humillaciones ante todos los indios reunidos.

Lo que siguió se resume en una interminable historia de conflictos entre los dos poderes: los franciscanos exigían la administración absoluta y completa de las poblaciones indígenas, mientras que los gobernadores defendían la autoridad del rey y se esforzaban por aumentar sus propias ganancias. Los religiosos encontraron un digno adversario en la persona del gobernador Luis de Rosas, hombre brutal, arrogante, celoso de sus privilegios y decidido a enriquecerse por todos los medios. Para quebrantar la alianza entre la Iglesia franciscana y los españoles, y arrancarles el monopolio de sus relaciones con los indios, Rosas proyectó introducirse en las redes tradicionales; les ofreció a los pueblo de Pecos unos cuchillos, para

[61] Alberro (1988), p. 459.

que ellos intercambiaran una parte con los apaches que les llevaban pieles. La operación fracasó y Rosas tuvo que volver a la cacería de esclavos que destinaba a su obraje textil de Santa Fe y a los mercados de las minas del norte de México. Mediante una maniobra sin precedentes en la América española o en la Castilla del siglo XV, el gobernador instaló a sus fieles en el cabildo de Santa Fe para asegurarse el dominio de las tierras comunales, del agua y de los pastizales.[62] Las incursiones esclavistas de Rosas provocaron una vigorosa reacción de los apaches, quienes saquearon las reservas de maíz de los pueblo y dejaron de acudir a trocar sus pieles. En pocos años las iniciativas del gobernador habían desequilibrado y empobrecido el reino de Nuevo México. La crisis debilitó asimismo a los religiosos, y alteró sus relaciones con los colonos, obligados a compartir con la Iglesia recursos cada vez menores. La lucha tuvo muchos altibajos y terminó con la victoria del bando franciscano. En enero de 1642 Rosas pereció asesinado por un soldado deseoso de vengar su honor. Al mezclarse el sainete con el melodrama, los franciscanos quedaron como amos absolutos del terreno. Mientras que los gobernadores tenían un triste fin los religiosos veían coronados sus esfuerzos por la mitra tan codiciada: Alonso de Benavides salió de Nuevo México rumbo al obispado de Goa, cambiando las soledades del septentrión mexicano por los refinamientos de la India portuguesa.[63]

La caótica administración del Nuevo México, la explotación sin escrúpulos, las destrucciones y las presiones de los religiosos no dejaron impasibles a los pueblo. Los conflictos eran tan exacerbados que todos los bandos solicitaban el apoyo de los indígenas. A cambio de ello los gobernadores estaban dispuestos a cerrar los ojos ante el concubinato y las idolatrías de los indios; en la década de 1620 Juan de Eulate les dejó usar sus máscaras rituales y sus muñecos *kachina,* para gran escándalo de los franciscanos que lo acusaban de favorecer la libertad de conciencia.

Los invasores, a menudo desarraigados y culturalmente mezclados, no tenían empacho en recurrir a la magia india para mejorar su suerte, encontrar el amor o matar a mancebas infieles; ". . . como estos indios naturales desta tierra son tan grandes hechizeros, pégase el daño fácilmente en estas mugeres españolas que son de poco talento, por vivir acá tan apartadas de pulicia".[64] A solicitud de clientes españoles unos indios mexicanos servían de intermediarios ante los teguas o los queres, quienes procuraban el *péyotl* alucinógeno, cuyo consumo revelaba el porvenir.[65] Las hechiceras —como la mexicana doña Beatriz de los Ángeles— se introducían en huevos para recorrer decenas de leguas entre Santa Fe y Séneca, y esparcían sus maleficios. Tenían bajo su influencia a las mujeres españolas. Mestizos y mulatos participaban de las idolatrías de los indígenas,

[62] Gutiérrez (1991), p. 115.
[63] *Ibidem,* pp. 111, 116.
[64] Alonso de Benavides (1625), citado en Alberro (1988), p. 458.
[65] AGN, *Inquisición, vol.* 372, *exp.* 16, ff. 12*v*, 13*r*.

pues el aislamiento y la frecuentación de los naturales bastaban para hacer recaer a esos cristianos superficiales en las prácticas de que abominaba la Iglesia.[66] Esas maniobras y esas curiosidades convencieron a la población local de que debía mantener sus ritos más o menos clandestinos y resistirse a los misioneros.

A finales del decenio de 1630 las exacciones del gobernador Rosas quebrantaron el frágil equilibrio que reinaba entre los indígenas y los invasores. Los violentos intercambios de opiniones entre el gobernador y los franciscanos sembraron entre los indios la semilla de los disturbios; Rosas les prohibía que obedeciesen a los frailes y ridiculizaba sus ceremonias. Años después el gobernador Mendizábal apoyó la celebración de las danzas indígenas, so pretexto de que sólo se trataba de "bobería de indios".[67] En ese juego peligroso los dos poderes, el civil y el religioso, se arriesgaban a anularse mutuamente.

Por la misma época las epidemias hicieron sus primeros estragos: dieron muerte a 20 mil indios en 1636, reduciendo en una tercera parte la población aborigen.[68] El peso del tributo era cada vez menos soportable y los recursos del comercio regional se agotaban, mientras las agresiones de los apaches exacerbaban la crisis; desde hacía algunos años esos indios habían adoptado el caballo, y con ello sus incursiones contra los graneros y los rebaños de los pueblo se volvían más temibles.

La reacción de los indios pueblo no se hizo esperar. Los que no huían hacia tierras menos hostiles recaían en los ritos antiguos. Los indios sacaban sus grandes bastones de oración cubiertos de plumas y celebraban la danza *kachina* para obtener alimentos y lluvia. A veces lo hacían con la autorización de los religiosos, que veían en eso un medio cómodo de desahogar las energías, o con el apoyo de los gobernadores, encantados de llevarles la contraria a los religiosos. Esta vez la invocación de los espíritus de las nubes y el retorno de los *kachina* satisficieron las esperanzas que los hijos de san Francisco habían demostrado ser incapaces de satisfacer. Los poderes de los franciscanos sobre la muerte, la enfermedad y la lluvia eran desmentidos por las catástrofes que caían sobre la región. Peor aún, ni los religiosos ni las armas de los españoles garantizaban ya una protección eficaz contra los apaches. En 1639, en Taos y en Jémez, unos franciscanos fueron asesinados; hubo iglesias destruidas y hostias profanadas.

Pero las divisiones y las facciones resquebrajaban el mundo indígena. El apostolado franciscano había formado una generación de indígenas cristianizados, ganados por los religiosos y opuestos a las manifestaciones de paganismo. Los colaboradores sufrían el desprecio de los paganos, que les reprochaban no danzar el *kachina* ni ver a los espíritus.[69] A un siglo de dis

[66] *Ibidem*, vol. 304, f. 186r.
[67] Gutiérrez (1991), p. 121.
[68] *Ibidem*, p. 113.
[69] *Ibidem*, p. 122.

tancia parecía repetirse el escenario mexicano, con la diferencia de que la presencia europea era absolutamente minoritaria y que la comarca no era sino una *linde* lejana del imperio español. Al término del decenio de 1640 cundieron rumores de una rebelión en la Nueva Vizcaya. Una represión feroz sofocó todas las veleidades de rebelión, y la amenaza indígena bastó para restablecer una apariencia de unidad entre los europeos. Pero aquello no había sido más que un respiro.

En las fronteras septentrionales del imperio

A mediados del siglo XVII la frontera española del norte yuxtaponía el dinamismo y el estancamiento; dinamismo de las fronteras mineras en vías de colonización, estancamiento de las avanzadas del norte y del noreste, Florida y Nuevo México. Esos enclaves no habían respondido a las ilusiones y esperanzas de sus conquistadores, Juan de Oñate y Pedro Menéndez de Avilés. Dos poblados extremadamente modestos, San Agustín en la Florida y Santa Fe en Nuevo México, escasos recursos locales, una detestable reputación, conflictos de toda índole entre europeos e indios, entre laicos y religiosos, y los ya habituales estragos de las epidemias, ofrecían un balance sin gloria y no auguraban un buen porvenir. La incapacidad de medir convenientemente las longitudes desempeñó su parte en el fracaso. El erróneo cálculo de las distancias entre México, Nuevo México, la Florida y la América del noreste hizo surgir proyectos trascontinentales que tropezaron con la resistencia de los indios y la desmesura de los espacios. ¿Qué quedaba de los mitos del Renacimiento, aparte de algunos huesos que se pudrían en las marismas cubiertas de mosquitos, o se hundían en la hierba de las praderas?

En la atonía reinante destacaba la actividad de los misioneros católicos; en la Florida, a mediados del siglo XVII, 70 franciscanos se ocupaban de 26 mil indígenas.[70] Las misiones se multiplicaban; hacia el norte llegaban a Carolina del Sur, al oeste progresaban por la región de Apalachee y hacia el Golfo de México. Tal como en Nuevo México, la "conquista espiritual", esa invención del siglo XVI mexicano, echaba raíces. Los conversos construían iglesias fortificadas, las escuelas difundían rudimentos de lectura y de escritura a los neófitos. La música y las imágenes piadosas les fascinaban a los naturales, a quienes gustaba mucho menos la destrucción de sus "ídolos" y la prohibición de las ceremonias ancestrales. El cultivo de plantas europeas, la cría de animales domésticos, la enseñanza de las artesanías, como en el resto de la América española, formaron parte integrante de la cristianización de las poblaciones. Para penetrar mejor en las sociedades locales gracias al dominio de su lengua, los franciscanos redactaron ma-

[70] Weber (1992), p. 100.

nuales y catecismos en idiomas indígenas, como el *Catecismo. . . en lengua timucuana* de Francisco de Pareja, publicado en la ciudad de México en 1612. En Nuevo México y en Florida —donde la tarea era más fácil— los religiosos se esforzaban por limitar los contactos entre los españoles y los indígenas, defendiendo el principio de dos "repúblicas" distintas.

En ambas provincias la suerte de las misiones descansaba localmente sobre el trabajo indígena, fuese voluntario o forzoso. De todas maneras, el esfuerzo misional habría quedado trunco de no ser por el apoyo de la Corona española que mantenía a los frailes, enviaba caravanas de víveres, mercancías y objetos de culto, y pagaba a los soldados, cuya presencia disuasiva distaba mucho de ser insignificante. La razón de ser espiritual del imperio se mezclaba con consideraciones estratégicas y materiales a largo plazo para justificar esas inversiones, frecuentemente considerables.[71] Pero las difíciles relaciones con los indios y el desastroso estado de las finanzas reales hipotecaban el porvenir de aquella frontera hispánica.

En el decenio de 1640 era demasiado temprano aún para juzgar el carácter irreversible o superficial de la hispanización de los indígenas, e incluso el grado de arraigo de los españoles sobre toda la extensión de la frontera, incluyendo sus límites y enclaves. A decir verdad, la desenvoltura y la libertad de comportamiento de los intrusos, la irreverencia religiosa, la marginación y la violencia mal contenida son notables. La distancia en relación con el centro de México decuplicaba su intensidad, mientras que el grado de aislamiento aumentaba el peso de las culturas indígenas en la balanza de los mestizajes. Una de las más grandes fronteras del siglo XX —la que hasta nuestros días separa al Tercer Mundo latinoamericano de los Estados Unidos— se encontraba aún en su prehistoria.

[71] En el curso del siglo XVII Nuevo México le costó a la Corona cerca 2 390 000 pesos, de los cuales 1 340 000 pesos fueron destinados a las misiones. La Florida representaba un gasto tres veces mayor (Weber [1992], p. 112).

XII. AMÉRICA CENTRAL O LAS ILUSIONES PERDIDAS

Esta tierra pues está tan apartada de vuestra real presencia.

BERNAL DÍAZ DEL CASTILLO,
Carta a Felipe II (1567)

YUCATÁN, fines del siglo XVI.

> *11 Ahau* es el principio de la cuenta porque es el *katún* en que llegaron los extranjeros. Vinieron del este, cuando llegaron. Fue entonces cuando empezó el cristianismo [. . .] fue entonces, con el verdadero Dios, que empezó nuestra miseria. Fue el principio del tributo, el principio de las entregas de dinero a la Iglesia, el comienzo de los conflictos de dinero arrancados, el principio de los conflictos a tiros de escopeta, el principio de los conflictos en que se pisoteaba a la gente, el principio de los robos y de la violencia, el principio del endeudamiento forzoso [. . .] Fue el principio del servicio prestado en provecho de los españoles y de los sacerdotes, el provecho de los jefes locales, el provecho de los maestros de coros. . .[1]

Es así como, a lo largo de toda la época colonial, algunos mayas interpretan la profecía del adivino de Maní, Chilam Balam,[2] quien poco tiempo antes de la llegada de los españoles presintió la invasión. Los *katunes* eran secuencias de tiempo que se sucedían en el calendario maya. Cada 256 años, poco más o menos, reaparecían los mismos *katunes*, portadores de los mismos acontecimientos. La irrupción de los españoles debía fundirse en un orden inmutable para perder su imprevisible extrañeza. A su vez, la escritura alfabética se encargó de fijar esta memoria de los ciclos, así como en otro tiempo los manuscritos cubiertos de glifos relataban la historia de los príncipes y de los dioses.

[1] Utilizamos la traducción inglesa del *Chilam Balam de Chumayel* (1967) por Ralph L. Roys, p. 79: "11 Ahau is the beginning of the count, because this was the katun when the foreigners arrived. They came from the east when they arrived. Then Christianity also began [. . .] Then with the true God, the true Dios came the beginning of our misery. It was the beginning of tribute, the beginning of church dues, the beginning of strife with purse-snatching, the beginning of strife with blow-guns, the beginning of strife by trampling on people, the beginning of robbery with violence, the beginning of forced debts [. . .] This was the origin of service to the Spaniards and priests, of service to the local chiefs, of service to the teachers. . ."

[2] Ese profeta había vivido en Maní durante el reinado de Mochan Xiu (*ibidem*, p. 187).

MAYAS Y CONQUISTADORES

La sorpresa había sido recíproca. La singularidad de Yucatán se manifestó desde los primeros momentos de la Conquista española. Durante varios años los invasores, que oficialmente habían desembarcado en estas tierras en 1517, creyeron que la península era una isla. Una vez desmentido el error geográfico por las exploraciones,[3] el Yucatán español no por ello dejó de conservar, física y humanamente, cierto perfil insular. Rodeado por el mar al oeste, al norte y al este, estaba separado de Chiapas y de Guatemala por selvas impenetrables y poblaciones hostiles. Triste meseta calcárea, recorrida por cursos de agua subterráneos, llena de pozos, los cenotes,[4] calcinada por el sol o devastada por los huracanes, la comarca intrigaba a los españoles, quienes se interrogaban sobre sus orígenes: "Según parece en otro tiempo fue toda mar porque haciendo en nuestros solares pozos para sacar agua [. . .] hallamos las piedras que eran todas de conchas de caracoles y ostiones y esto desde el comienzo de abrir el pozo hasta dar en el agua".[5]

Yucatán mantenía una población maya dispersa en extremo, que practicaba agricultura de roza y quema. Toda la familia se desplazaba a medida que sus milpas de maíz se agotaban y había que desmontar otras. En épocas de hambre, de guerra o de catástrofes naturales se acentuaba la fragmentación, pues los indios desaparecían en las zonas selváticas. Una vez devuelta la calma los núcleos familiares salían de las junglas y reanudaban la vida de grupo o de comunidad.

La península yucateca, primera tierra tocada por Cortés, quien desembarcó en la isla de Cozumel, aguardó ocho años —1527— hasta llamar la atención de los conquistadores. Bajo la dirección del adelantado Montejo necesitaron dos decenios para conquistar el norte y el oeste de la región, pero apenas a finales del siglo XVII quedó por fin sometida en su totalidad. La espesura que cubría toda la península favorecía las acciones de guerrilla, mientras que la falta de minas de oro hacía ralear las filas de los conquistadores. Se precisó toda la energía de Montejo para mantenerlos a su alrededor.

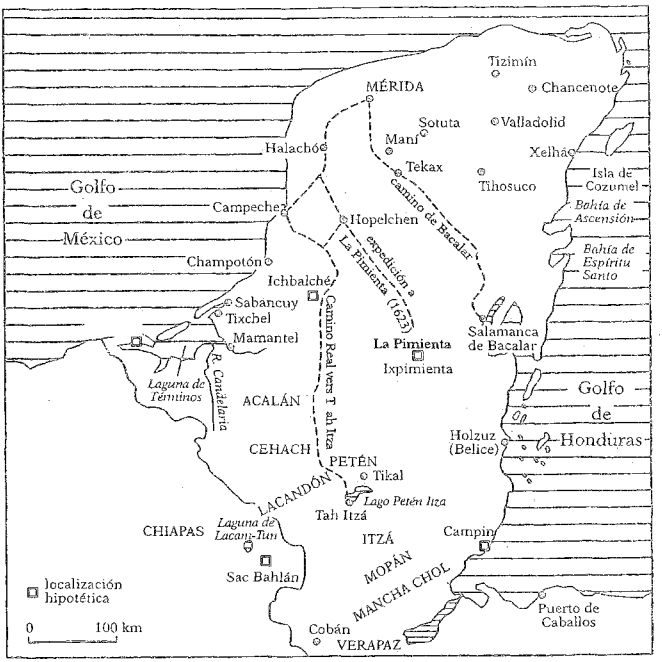
La ocupación española no provocó un choque de amplitud comparable al que había conmovido todo el México central. Allí fue menos marcada la pérdida de la población indígena. La península estaba habituada a las invasiones; hasta entonces habían sido obra de pueblos mesoamericanos e incluso de los mexica. ¿No presumían los grandes linajes de descender de los invasores más ilustres de la península, los itzáes, que reinaron en el siglo

[3] Bustos (1988), pp. 45 y ss.

[4] Sobre los cenotes, *Relaciones histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán* (1983), t. I, pp. 287, 355; Bustos (1988), pp. 70-76.

[5] *Relaciones histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán* (1987), t. II, p. 89; sobre el origen marítimo, véase también López de Velasco (1971), p. 127.

MAPA XII.1. *Yucatán en la época colonial*



XIII en Chichén Itzá? En cuanto a los conquistadores, eran pocos, y siguieron siéndolo.

Ante la invasión española, como lo hicieran las elites de los Andes y de México, los medios dirigentes se dividieron. Partes importantes de la nobleza maya se unieron a los europeos, imaginando que su paso sería temporal o efímera su dominación. Un día, ineluctablemente, los ciclos del tiempo restablecerían la soberanía de los autóctonos. Por medio de algunos acomodos esos intrusos se metamorfosearían en mayas, como lo habían hecho todos los agresores precedentes. Los mayas chontales, las dinastías Pech, Chel y Canul, los Xiu de la provincia de Maní, acogieron tanto más fácilmente a los recién llegados cuanto que ellos mismos eran de cepa reciente en la península.

En cambio, bajo la dirección de los Cupul, los Cochuah y los Cocom de

Sotuta, los mayas del centro y del este optaron por la resistencia. Esas familias, más antiguas, no vacilaron en lanzar la gran revuelta antiespañola de 1546-1547, cuyo aplastamiento significó el fin de los encuentros más espectaculares, si no la culminación de la Conquista. Vastas regiones —al este de la península en la costa del Caribe, al sur hacia las selvas húmedas de los Altos y del Petén— siguieron siendo, durante largo tiempo, focos de resistencia o tierras de refugio, aun si varios nobles mayas entablaron allí campañas de pacificación al servicio de los españoles.[6]

En las comarcas sometidas la aristocracia maya —incluso los jefes de la gran revuelta— logró conservar sus posiciones. Los linajes dominantes, bajo la dirección de sus jefes, los *halach uinic*, continuarían enmarcando durante decenios a los *batab* y a los *ahcuchcab*, es decir, a los señores locales y a los principales. De todas maneras, las autoridades españolas impusieron el nombramiento de gobernadores a la cabeza de las comunidades y apoyaron a la nobleza local a expensas de la aristocracia regional, cuya zona de influencia quedó limitada. A partir de 1579 por primera vez las funciones de gobernador y la categoría de *batab* dejaron de estar en manos de la misma persona.[7] Esta política se inspiraba en la que la Corona había aplicado en el resto de sus posesiones, pero no impidió a los grandes linajes seguir produciendo gobernadores para las comunidades que no dependían directamente de ellos. Así, hacia 1610 los Xiu habían perdido el gobierno de Maní, su capital tradicional, pero mantenían su presencia en los poblados circundantes, de los que eran gobernadores. El jefe de la dinastía Ocho de Hocaba, quien reclamaba el prestigioso título de *halach uinic*, logró imponer a varios de sus seguidores en los señoríos locales o hacerles ocupar puestos clave en todo el ámbito de su provincia. Los representantes de la Corona española favorecieron esta continuidad, respetando las reglas internas de sucesión de los señores locales, hasta comienzos del siglo XVII.

La antigüedad del linaje influyó en forma positiva sobre su longevidad; fueron los descendientes de las familias más arraigadas y más antiguas, los Cocom, los Xiu y los Ocho, los que mejor resistieron la prueba del tiempo y del dominio extranjero. Siguieron controlando el mundo maya, aun si poco a poco su autoridad se veía coartada, especialmente su facultad de imponer a jefes de su elección.[8] En cambio los linajes más recientes, instalados en la segunda mitad del siglo XV, los Pech, los Chel y los Canul, desaparecieron del escenario público a mediados del siglo siguiente. El "azar" genético, las epidemias y las intrigas de los señores locales apoyados por los españoles actuaron en contra de esos recién llegados cuya legitimidad era discutible y que eran culpables de haberse aliado, demasiado apresuradamente, a los invasores cristianos. La memoria maya era buena, y rechazaba con el mismo oprobio a quienes antes de la Conquista o durante ella

[6] Farriss (1984), pp. 57-60, 175.
[7] El cambio se produjo en las cercanías de Mérida, la capital provinciana.
[8] Farriss (1984), pp. 242 n. 45, 243, 244.

habían apoyado a la gente llegada del exterior. La condenación se extendía hasta los itzáes: "No fuimos nosotros los que lo hicimos; somos nosotros los que lo pagamos hasta el día de hoy".[9]

UNA HISPANIZACIÓN DEMASIADO LOGRADA: DON FERNANDO UZ

El motín que sacudió Tekax en 1610 esclarece las tensiones que enfrentaban unos contra otros a esos linajes, exacerbados por la distinción introducida por los españoles entre el cargo de gobernador y el título de señor. Tekax se hallaba situado unos cien kilómetros al sur de la capital española, Mérida. Su omnipotente *batab* (señor), don Fernando Uz, era una figura que gozaba de una gran notoriedad. Mantenía excelentes relaciones con la administración española que lo había nombrado gobernador en dos comunidades de la región y le había encargado supervisar los trabajos del camino real entre Campeche y Mérida. Consejero de las autoridades, intérprete oficial, el *batab* gozaba, de hecho, de un radio de acción más amplio que sus predecesores antes de la Conquista. Don Fernando Uz se había beneficiado del favor del visitador García de Palacio y de otros altos responsables españoles. Pero desde entonces se le había escapado la dirección de Tekax, y el *batab*, quien consideraba que el gobernador Xiu le había usurpado sus funciones, no había dejado de hacérselo saber. Todo nos hace pensar que don Fernando atizó la furia popular contra su rival, teniendo buen cuidado de disimular su intervención.

Sin embargo, hasta su participación en el levantamiento de Tekax don Fernando Uz había dado ejemplo de un éxito notable; era el símbolo vivo de una nobleza maya hispanizada. Pero dado que su ascenso borraba los límites entre el mundo indio y el mundo español, don Fernando se había descarriado. A diferencia de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl en México, el señor de Tekax no se contentaba con papeles de segundón ni con puestos de intermediario. La presencia maya era demasiado aplastante en la península para que los europeos no trataran de contener su expresión en lo alto de la escala social. Por consiguiente, había que frenarlo "por ser indio muy ladino, de depravada intención y costumbres, inquieto y ambicioso".[10] A finales del siglo XVI habían surgido otras figuras de indios hispanizados no menos estorbosas; "son tan favorecidos por otro cabo de los propios religiosos y de las justicias reales que son tan desvergonzados y tan grandes bellacos que algunos quieren poner manos en españoles y, en especial, los que son criados y han estado con frailes porque entienden ellos que sabiendo leer y escribir que se han de igualar con los españoles".[11]

[9] *Chilam Balam de Chumayel* (1967), p. 84: "It was not we who did it; it is we who pay for it today".
[10] Farriss (1984), p. 439, n. 48.
[11] *Ibidem*, p. 100.

A pesar de todo, uno de esos letrados había prestado inestimables servicios a los invasores. Se hacía llamar don Gaspar Antonio Chi (o Xiu), o Gaspar Antonio de Herrera. Su familia, los Xiu, se contaba entre los más grandes linajes de Yucatán. Don Gaspar, quien nació en Maní hacia 1531, recibió educación cristiana con los franciscanos. Dominaba tan bien el maya, el náhuatl, el español y el latín que sirvió de informante al cronista franciscano Diego de Landa y participó en la redacción de las investigaciones que, con el título de *Relaciones geográficas*, dieron a la Corona un considerable cuerpo de información sobre sus posesiones del Nuevo Mundo.[12] Intérprete real, notario y organista, este aristócrata también supo conservar la memoria de sus antepasados al redactar en 1582 una *Relación de las costumbres de los indios de Yucatán*. En ese texto se encuentra la ambivalencia de los mestizos y de los indios hispanizados del centro de México; una vez más, la apología de un pasado moribundo —"Estas y otras muchas costumbres tenian los indios destas provincias [. . .] de las quales se an perdido muchas y no tienen el día de hoy"—, y la crítica velada a la dominación colonial no obstaculizaron su colaboración con los españoles. Don Gaspar Antonio Chi estaba tan atento a los azares del escenario político yucateco que no vaciló en abandonar a sus protectores franciscanos para tomar el partido del obispo cuando la influencia de éste triunfó sobre la de los religiosos. Pero esta colaboración no le impidió ser un defensor de los indios, que aprovechó su conocimiento del derecho español para defender a sus congéneres.[13] Y también un erudito, quien afirmó sin ambages ante los europeos, acerca de los antiguos mayas: "Estos naturales tuvieron letras y escrivían y se entendían con ellas", arrancando por una vez a los vencedores el prestigioso monopolio de la escritura.

En el momento en que la aristocracia maya se aproximaba al mundo español descubrió que los caminos de la asimilación podían, súbitamente, llevar al fracaso. Ante esos bloqueos, que se añadían a los efectos de la desestabilización causada por la dominación española, algunos mayas reaccionaron como los nahuas del altiplano: tomando la pluma. Desde los últimos decenios del siglo XVI los medios dirigentes empezaron a expresar por escrito, con ayuda de la escritura alfabética que tan bien habían aprendido, el malestar y la amargura que les inquietaban. Más adelante esos escritos hicieron surgir los *Libros de Chilam Balam*, cuyas profecías iban acompañadas de advertencias dirigidas a la elite contra usurpadores y oportunistas. Los hechos confirmaron esas aprehensiones: bajo la presión del ambiente español los *batab* debieron adoptar una actitud discreta. Los linajes se fraccionaron en diversas ramas, las cuales se replegaron en la esfera local. Más que nunca un linaje extenso, de múltiples ramificaciones, resultaba instrumento esencial para conservar una presencia política y social. La

[12] Entre ellas, la de Mérida.

[13] Matthias Strecker y Jorge Artieda (1979), "La relación de algunas costumbres (1582) de Gaspar Antonio Chi", *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 6, pp. 89-107.

vitalidad de toda la red ayudaba a soportar las crisis y a moderar la fragmentación.

Don Pablo Paxbolon, organista y conquistador

A don Fernando Uz le habían faltado dos cartas de triunfo: unos sólidos nexos familiares con españoles y el arte de hacerse indispensable. Eso es lo que enseña la trayectoria de un chontal, Pablo Paxbolon. De este indio nos han quedado fechas, algunos textos y un puñado de imágenes fugaces. Entre dos expediciones a la selva tropical don Pablo tocaba el órgano o la guitarra en la iglesia de Tixchel o en las riberas sofocantes del estuario del Sabancuy. Allí, a algunas leguas del Golfo de México y de la laguna de Términos, entre el hedor de las tortugas despedazadas y el olor a pescado seco, residía uno de los jefes indígenas más escuchados de Yucatán. Nacido hacia 1543, don Pablo pertenecía al grupo acalán, rama del pueblo chontal. Su abuelo, Paxbolonacha, había sometido toda la cuenca del Río Candelaria y formado una verdadera potencia comercial.

El señorío acalán vivía de sus intercambios con el interior de la península y del cabotaje a lo largo de las costas de Tabasco y Yucatán. La pesca y la captura de tortugas constituían riquezas inagotables. Con las caparazones de tortuga los indios fabricaban cucharas, anillos y, después de la Conquista, cofrecillos para hostias; hacían mangos de concha que servían para decorar grandes abanicos de pluma. La sal, el algodón, la miel y la cera de Yucatán atravesaban toda la zona en dirección a Tabasco, donde se trocaban por cacao y mercancías de Chiapas y del altiplano mexicano. Durante la Conquista española el señor local había establecido excelentes relaciones con Cortés, lo que le fue tomado en cuenta.

La cristianización de la zona fue tardía. Lamazetel, el padre de don Pablo, nunca abandonó el paganismo, pero murió en 1550. Poco después la población fue deportada y reagrupada en Tixchel para facilitar la tarea de los misioneros. Entonces don Pablo y su madre recibieron el bautismo. Como todos los hijos de la aristocracia, el adolescente fue educado por los franciscanos de Campeche. Había elegido su campo; durante toda su vida fue aliado invariable del clero y de las autoridades españolas, y a su educación cristiana le debió sus dotes de organista y de escultor de imágenes piadosas. En 1566 fue nombrado gobernador de Tixchel, cargo que se sumó a su título de señor.

Este itinerario obedecía a ciertos cálculos, especialmente a pretensiones políticas y territoriales sobre las regiones colindantes. Algunas familias que habían huido de Tixchel hacia 1560 y unos esclavos que habían desaparecido de la congregación se encontraban en la cuenca superior del Río Candelaria, donde fundaron la aldea de Zapotitlán. Todos ellos volvieron a la idolatría, si acaso algún día la habían abandonado. No lejos de allí algunos refugiados mayas del norte de la península habían invadido unas tierras

abandonadas tras la partida de los indios reagrupados en Tixchel. Varias expediciones efectuadas de 1566 a 1568 permitieron ganarse, sin un solo disparo, a la mayoría de esos indios. Don Pablo, a fuerza de astucia y de tenacidad, logró establecerlos en la región de Tixchel y extender su control sobre el comercio que subía por el Río Mamantel para conectar el Golfo de México con el interior de Yucatán.

La habilidad de don Pablo servía a sus intereses tanto como a las metas de los españoles. Nombrado capitán de la región en 1573, se le encomendó la tarea de someter a otros indios paganos, de origen chontal. Diez años después una capitulación firmada del gobernador de Yucatán le confirmaba las condiciones de su misión.[14] Don Pablo explotó lo mejor posible su posición de intermediario entre las poblaciones locales y los españoles. Su cooperación les evitó a sus súbditos las triquiñuelas y los abusos de los vencedores, y les dio, en cambio, algunos privilegios, como el derecho a arrestar a los españoles, mestizos o mulatos que perturbaran la paz local y enviarlos a Campeche para que allí los juzgaran.[15] Es indiscutible que el aislamiento de los españoles en Yucatán dejaba a este indio un margen de acción que habría sido inimaginable en el México central. La colaboración no era desventajosa para ningún bando.

Tal como lo hiciera Quetzalmamalitzin en Teotihuacan, don Pablo consideró apropiado asegurarse el porvenir contrayendo matrimonio con una española. Tras una primera unión con una india de Tixchel se casó con doña Mencia, hija de Diego de Orduña, comerciante español establecido en Tabasco, que conocía la lengua chontal. En 1591 don Pablo perseveró por ese camino, aceptando como yerno a un joven castellano sin dinero, de 22 años, Francisco Maldonado, recién desembarcado en Campeche. Francisco hizo carrera en ese minúsculo puerto y llegó a poseer tierras en la provincia de su suegro. En 1593 tuvo un hijo, Martín. Cuando éste perdió a su madre, cuatro años después, la educación del pequeño mestizo fue confiada al abuelo, don Pablo. La trasmisión del patrimonio indígena parecía garantizada.

Don Pablo Paxbolon aportaba a sus parientes políticos su conocimiento del país, su prestigio y su legitimidad. Su suegro, Orduña, así como su yerno, Maldonado, le proporcionaban nexos con el ambiente europeo. El señor chontal se había propuesto aprovechar las relaciones de negocios que poseía su suegro, y su yerno velaría por los intereses de su familia indígena. Todos saldrían ganando, en especial el joven Maldonado, quien ya acariciaba proyectos de conquistas territoriales para los cuales no podría prescindir del apoyo de don Pablo.[16] También en Teotihuacan la imbricación y

[14] Scholes y Roys (1968), pp. 175, 230, 238, 244. Don Juan, señor de Chancenote, adopta un papel análogo en la costa oriental de la península (*ibidem*, p. 229).

[15] *Ibidem*, p. 329.

[16] *Ibidem*, p. 355. Don Pablo murió después de 1614, en fecha que ignoramos. La desaparición de este personaje no significó inmediatamente la decadencia de su territorio, que aún

el matrimonio de intereses habían asegurado el entronque español en el señorío indígena. Pero aquí esta dinámica rebasaba los horizontes de un sector limitado de la sociedad colonial, para convertirse en motor de toda la actividad regional. La escala ya no es la misma y, por ello, las repercusiones son más fuertes.

La cristianización de Yucatán

A juzgar por la carrera de don Fernando Uz, don Pablo Paxbolon o don Gaspar Antonio Chi, la evangelización de Yucatán podría parecer una misión sin historia. Esos cristianos tan impecables, ¿eran el reflejo fiel del Yucatán español, o sabían guardar las apariencias mejor que los demás?

La conquista espiritual de la península empezó con unos buenos veinte años de retraso respecto al centro de México. Tras una tentativa fracasada, en 1537, la evangelización levantó su verdadero vuelo siete años después, a finales del año 1544.[17] Ocho franciscanos fueron designados para evangelizar Yucatán.[18] En Campeche y en Mérida se inauguraron los dos primeros conventos, y la nobleza indígena debió confiar sus hijos a la tutela de los franciscanos. Durante los decenios de 1540 y 1550 los mayas presenciaron los progresos de la cristianización, así como la agudización de los conflictos entre los frailes y los encomenderos. Como en tantas otras regiones fronterizas de las que la autoridad estaba lejos, surgió una pugna para ver quién afirmaría más violentamente su autoridad. En ese juego los franciscanos triunfaron temporalmente gracias a la obcecación de uno de ellos, Diego de Landa.

Nacido en Cifuentes, en una aldea que aún en el siglo XVI contaba con una comunidad morisca, Landa había ingresado a los 16 años en la orden franciscana. A los 25 años, a finales del decenio de 1540, salió rumbo a Yucatán. Sin tardanza penetró en el mundo maya; aprendió la lengua y viajó solo por tierras paganas, predicando y bautizando. Al franciscano lo invadió una pasión sin límites por su nueva patria, de la que creyó haber adquirido un conocimiento íntimo; los informes que recabó sobre la vida cotidiana, así como sus trabajos de historiador, revelan tal familiaridad con el universo maya que parece haber llegado casi a una forma de mayanización. La existencia cotidiana a la sombra de las chozas, la hospitalidad generosa ofrecida al visitante,[19] las bromas de las mujeres, la educación de los niños, la cría de los animales domésticos a los cuales las indias amaman-

tuvo algunos años de prosperidad. Al acercarse el medio siglo la situación se volvió más sombría. La capital, Tixchel, probablemente fue abandonada a comienzos del decenio de 1640 tras un ataque de piratas ingleses u holandeses. La epidemia de fiebre amarilla de 1648 tampoco perdonó a la comarca.

[17] González Cicero (1978), p. 82.

[18] Clendinnen (1987), p. 51.

[19] Landa (1973), p. 41.

taban: nada escapó a la mirada y la sensibilidad del joven franciscano.[20] Como sus discursos son impecablemente castos, nos toca a nosotros imaginar lo que sentiría ese fraile sumido en sus consideraciones sobre las capacidades alimentarias de su grey: "Por no traer los pechos apretados les hace tenerlos muy grandes, de donde les viene tener mucha leche".[21] Su amistad con Nachi Cocom, el amo de Sotuta, muestra un calor comunicativo del que se encuentran pocos equivalentes en el altiplano mexicano. Don Juan —pues con ese nombre fue bautizado Nachi—, "fue hombre de gran reputación y mui sabio en sus cosas y bien sagaz y entendido en las naturales". Como favor excepcional le mostró a Landa un libro que había recibido de su abuelo y que, supuestamente, revelaba el fin de la idolatría.[22] El entusiasmo del franciscano por la belleza y la inteligencia de los mayas, así como su condena de la crueldad de los conquistadores, confirman esta impresión. El atractivo del mundo maya no sólo afectaba a Landa, ya que en tierra india encontraron refugio los primeros franciscanos cuando los españoles incendiaron su convento de Valladolid.[23]

Lo ocurrido en México o en Perú se repitió en la península yucateca; una parte de la nobleza colaboró con los evangelizadores, mientras que el clero pagano fue empujado a la clandestinidad. Igual que en México, la adopción de nuevas fuerzas divinas no encontraba obstáculos particulares. En cambio, el exclusivismo del cristianismo y su igualitarismo alteraban el orden establecido; "los señores se mofaban de los frailes que daban oído a pobres y ricos sin distinción".[24] Las deportaciones de población provocadas por las congregaciones perturbaron a más de una comunidad. El oidor Tomás López se valía de la fuerza para reagrupar a los indígenas en torno de los conventos; en caso de resistencia, los pueblos eran simple y llanamente incendiados. Lo mismo hicieron los franciscanos.[25] Los encomenderos, que no querían a los monjes, se apresuraron a denunciar los efectos desastrosos de esta política sobre los indios; las poblaciones se reducían, "unos se ausentaban y otros enfermaban de tristeza".[26]

Pero las elites mayas supieron imaginar un *modus vivendi* entre los dos cultos. Las imbricaciones y los acomodos entre el mundo pagano y el cristianismo se convirtieron por doquier en la regla general. Y como se habían reservado los cargos nuevos introducidos por los españoles, los nobles llegaron a tomar el control local de la nueva religión, desempeñando la función de maestros cantores, que eran los que ejercían la mayor influencia

[20] *Ibidem*, p. 57. "Crían otros animales domésticos de los cuales dan el pecho a los corzos, con lo que los crían tan mansos que no saben írseles al monte jamás, aunque los lleven y traigan por los montes y crien en ellos."
[21] *Ibidem*, p. 58.
[22] *Ibidem*, p. 21.
[23] Clendinnen (1987), pp. 68-69; Landa (1973), p. 30.
[24] Landa (1973), p. 40.
[25] Bustos (1988), p. 102.
[26] *Relaciones histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán* (1983), t. II, pp. 140, 277.

sobre la celebración de los rituales y sobre la educación de los jóvenes mayas, a quienes reclutaban en sus filas para convertirlos en especialistas en la música y las liturgias de la Iglesia. De esa manera, don Gaspar Xiu y don Pablo Paxbolon tocaban los órganos de sus poblados. . . o lo que hacía las veces de órgano.

De todas maneras, una de las razones de ser de los *halach uinic* y de los *batab* no había desaparecido. Para seguir alimentando a los dioses debían organizar banquetes y reunir las bebidas y los alimentos gratos a las divinidades. Seguía habiendo en abundancia maíz, copal o *balché*. En cambio, era cada vez más difícil conseguir víctimas humanas, pues bajo la dominación española se había vuelto imposible hacer prisioneros de guerra. Sin embargo, se podía echar mano de huérfanos o de esclavos.

Los procesos de Maní (1562)

En materia religiosa, como en materia política, los mayas se esforzaron por salvar todo lo que pudiera salvarse. Para guardar las apariencias y complacer a los misioneros adoptaron el papel de neófitos torpes y sinceros. Pero todo estalló con la represión organizada por el franciscano Diego de Landa en la provincia de Maní, 75 kilómetros al sur de Mérida. En mayo de 1562 se descubrió por casualidad un número considerable de ídolos. La investigación reveló que los indios de Maní, pero también los de Sotuta, Kanchunup, Mopila, Sahcaba, Usil y Tibolón, se obstinaban en sus prácticas tradicionales a espaldas de los franciscanos. Más de 4 500 indios fueron sometidos a tortura, 158 perecieron y decenas se suicidaron.[27] Aterrorizados, los indígenas aportaron enorme cantidad de informes, más o menos concordantes, todos ellos asombrosos.

La repercusión de los procesos de 1562 nos da una medida de la consternación de los franciscanos cuando, bajo un barniz de cristianismo, descubrieron los vínculos inextricables que los indios conservaban con sus divinidades. Lo que habían creído una adhesión auténtica no era más que una apariencia, y bajo las apariencias ardía el resentimiento. El sacerdote *ah kin* de Yaxcaba atacaba abiertamente el cristianismo: "Era cosa de burla y no era Dios el que ellos predicaban ni habían de durar en la tierra y se habían de ir muy pronto y ellos y los demás naturales tornarían a sus cosas antiguas y usarían de sus ceremonias".[28]

Todo cambió en la mente de Diego de Landa. El franciscano tuvo la impresión de haber sido engañado de cabo a rabo; decepción inconmensurable, que explica la rabia casi infantil con la cual persiguió a los sospechosos y el encarnizamiento que mostró contra las autoridades indígenas que

[27] Clendinnen (1987), p. 76.
[28] Scholes y Adams (1938), t. I, doc. XII, p. 107.

fueron sistemáticamente sometidas a la tortura y a la humillación, como para mejor acabar con su prestigio.

Los que ordenaban los banquetes ceremoniales a la antigua usanza eran mayas de no escasa importancia. Miembros eminentes de la elite de Maní, Sotuta y Hocaba seguían ofreciendo sacrificios humanos bajo la dirección de los maestros cantores y con el apoyo de la nobleza. Los *halach uinic* y los *batab* les sacaban el corazón a las víctimas, igual que antes de la invasión española.[29] Y acaso una parte de los ritos se desarrollara en los cementerios, tal vez en el interior de las iglesias, mezclando prácticas tradicionales y copias del cristianismo, en un primer esbozo de sincretismo.

Pero lo singular del asunto no reside en la pasión extirpadora de los franciscanos ni en las confesiones de los indígenas. ¿No había enviado a la hoguera el obispo de México, Juan de Zumárraga, al cacique don Carlos? La oleada represiva terminó con un completo cambio de la situación; el obispo de Yucatán, apoyado por los encomenderos, o sea por todo el bando antifranciscano en pie de guerra, no sólo puso freno a las persecuciones sino que adoptó la actitud opuesta a la de los religiosos. Por doquier se denunciaron la crueldad y los excesos de los frailes, especialmente por parte de las víctimas indígenas. Los indios se desdijeron de confesiones arrancadas bajo tortura, hasta tal punto que aún hoy es posible dudar de la veracidad y la sustancia de las primeras confesiones. ¿Hubo realmente crucifixiones y sacrilegios en las iglesias? ¿O se deberá reconocer que "lo que soñaron y acaeció mucho tiempo ha cuentan por presente, y en especial dicen lo que quieren a los que los atormentan, creyendo por allí librarse de sus manos"?[30]

De esta manera poner en entredicho a la misión franciscana le hacía el juego a la Iglesia secular y a los encomenderos, coaligados con el fin de acabar con el Yucatán de los mendicantes. Los franciscanos reaccionaron retirándose a sus conventos y suspendiendo una parte de sus actividades misionales. Landa abandonó Yucatán para ir a justificarse a España. Los mayas, los primeros interesados, supieron aprender de esta represión y de sus imprevistas peripecias. El retroceso de los religiosos y la caída de su prestigio aumentaban, indiscutiblemente, el margen de acción de los indígenas. A ellos les tocaba aprovechar la situación.

Algunos meses de represión brutal no barrieron la idolatría, pero sí reorientaron su expresión. La extinción del medio sacerdotal indígena, junto con el progresivo alejamiento de la frontera y la destrucción de los códices emprendida por Diego de Landa, precipitaron el cambio. Los últimos sacerdotes mayas, los *ah kin*, aún fueron identificados en la zona bajo control español hacia 1606.[31] Desaparecían así los partidarios más determina-

[29] Farriss (1984), p. 524, n. 58.

[30] Scholes y Adams (1938), t. I, doc. XXXI, p. 253. Para un análisis crítico de los testimonios Clendinnen (1987).

[31] Farris (1984), p. 524, n. 59.

dos del rechazo al cristianismo. Frente a quienes proponían el retorno puro y simple a la tradición, los maestros cantores practicaban, ya de tiempo atrás, un doble juego, uniendo en provecho propio las fuerzas antiguas y las potencias cristianas. Pero también esta estrategia evolucionó. El mantenimiento de un doble culto híbrido y espectacular declinó en favor de sincretismos más discretos en torno de los santos de las iglesias y el repliegue del paganismo al mundo de los campos, las grutas y los cenotes. Esos arreglos permitieron a las elites no sacrificar su posición predominante.

Los españoles de Yucatán

¿Cómo explicar el destino relativamente poco alterado de la península yucateca si se lo compara con el del altiplano mexicano o el de Perú incaico? Los mayas tenían varias cartas de triunfo. La región era pobre en oro y en plata, malsana, azotada por las fiebres y poco propicia a la cría de ganado. Pero a diferencia de otras zonas periféricas le sobraban hombres, y, por lo tanto, mano de obra. Como el descenso de la población indígena fue menos pronunciado que en otras partes,[32] los nobles mayas conservaron a sus órdenes un número suficiente de trabajadores para mantener su tren de vida y su papel de intermediarios. En aquella comarca poco atractiva la economía siguió asociada, pues, con el cobro del tributo y con actividades ancestrales, situación paradójica puesto que, lejos de ser una tierra apartada, Yucatán estaba cerca de las rutas marítimas que llevaban a España, desde Portobelo y Veracruz, los metales preciosos americanos. Pero el cacao, el añil y la cochinilla nunca alimentaron comercios lo bastante fructíferos como para cambiar la situación de la península.

La presencia española era limitada: 400 cabezas de familia en 1586 frente 50 mil indios tributarios, o sea una relación de 1 a 125 y 0.8% de la población total.[33] Además, se hallaba concentrada en un puñado de centros urbanos. La capital provincial, Mérida, había sido fundada en 1542 sobre el sitio indígena de Tiho. De inmediato Montejo se mandó edificar allí un palacio destinado a señalar su preminencia sobre la región. Otros tres poblados —el puerto de Campeche sobre la costa occidental, Valladolid al este y Salamanca de Bacalar al sur— albergaban al resto de los españoles. Frustradas sus esperanzas de un glorioso retorno a España, en su mayoría se habían resignado a echar raíces en su nueva ciudad, al abrigo de las amenazas y de los misterios de la campiña maya. En ocasiones tuvieron que contentarse con muy poco. Salamanca de Bacalar, ni puerto ni capital, no era más que una pobre aldea que, a comienzos del siglo XVII, apenas

[32] Hacia 1550 la península no contaba más que con 250 mil indios. Ese número se reduce a 170 mil en 1586 y se mantiene en este nivel hacia 1610, mientras que en el altiplano la caída se precipita en el primer tercio del siglo XVII (Farriss [1984], p. 59).

[33] *Ibidem*, p. 64.

reunía algo más de 200 habitantes, incluidos los indios, "las gentes más miserables de todas las Indias".[34] En esta minúscula comunidad españoles y mestizos apretaban filas para explotar, por todos los medios, los escasos recursos de una comarca inhóspita, sin porvenir y azotada por la malaria; en Salamanca de Bacalar se moría joven, pero un mulato podía obtener allí un cargo de alcalde ordinario. Salamanca de Bacalar vegetaba en una de las fronteras que a través del continente separaban la América insumisa de la de los europeos.

El mundo indígena de Yucatán se había mantenido lo bastante vigoroso como para ofrecer a sus vencedores, pocos y aislados, la opción de una mayanización que, antes de la Conquista española, había sobrevivido a muchas otras invasiones. En general los europeos se resistieron, pero ciertas anécdotas sugieren la amplitud de ese movimiento. Los españoles solían alquilar los servicios de saltimbanquis mayas que se inspiraban "de los chistes de los españoles que pasan con sus mozas" para organizar espectáculos, muy al gusto de sus clientes. En el resto del Nuevo Mundo es raro que los invasores hayan visto sus caprichos representados por los vencidos "con tanto artificio como curiosidad".[35] ¿Sería por efecto de la proximidad cotidiana y la permeabilidad de los mundos? Eso sugieren las prácticas de Juan Aguirre *el Viejo*. Es probable que fueran menos excepcionales de lo que parecen. A principios del siglo XVII este encomendero se acostaba con la hija de un sacerdote pagano, comía, y bebía lo que los indios les ofrecían a sus ídolos y vivía en casa del idólatra que dirigía la comunidad de Homún. "Hablando bien la lengua, ha vivido siempre con los indios y mamado la leche de los naturales."[36] Sin duda el encomendero encontraba sus ventajas en esos nexos religiosos y físicos con la comunidad de la que obtenía sus recursos aunque esa mayanización hubiese sido imposible sin sus relaciones íntimas con mujeres mayas.

La omnipresencia de la lengua maya, la inmersión de los niños españoles en un universo exótico, la lejanía de México y de la Península Ibérica, así como el sentimiento de insularidad, los inclinaban en favor de las influencias locales, predominantemente indias. Por más que los españoles vivieran como los de Bacalar, sin preocuparse demasiado por los mayas que los rodeaban, su medio estaba tan saturado de elementos indígenas que ellos acababan por no verlos.

La conquista de Guatemala

Separadas de la península yucateca por las selvas del Petén, las tierras altas guatemaltecas albergaban pueblos llegados del México lejano por la ruta

[34] Jones (1989), pp. 75, 84.
[35] Landa (1973), p. 38.
[36] Alberro (1992), p. 77.

del Golfo y de Yucatán. Los cakchikeles y los quichés ocupaban comarcas cuya altitud y clima hacían alternar el calor seco con la frescura húmeda de los altos cerros. Del Lago Atitlán al Valle de Guatemala volcanes en actividad erguían su masa imponente y temida. En todas las épocas los indios cakchikeles le habían temido al Zaquicoxol, el espíritu del volcán del Fuego, el guardián de la Montaña, pues regularmente cobraba su tributo en muertes y en ruinas: "En verdad, a muchos ha dado muerte el Zaquicoxol y ciertamente causa espanto ver a este ladrón".[37]

Al igual que en Yucatán y en el centro de México, desde hacía siglos las noblezas indias se trasmitían unos conocimientos que pintaban en sus códices. En el siglo XVI sus representantes aprendieron sin esfuerzo a utilizar la escritura alfabética para trascribir su lengua, fijar la memoria de los linajes y el recuerdo de la Conquista española. Los historiadores quiché reunieron los materiales que produjeron el célebre *Popol Vuh*. Un cakchikel de familia principesca, Francisco Hernández Arana, nacido con el siglo, llevó asimismo la crónica de su pueblo hasta su muerte, ocurrida hacia 1583. Al mismo tiempo que los historiadores nahuas y mayas, se propuso entroncar la historia de los suyos con lo que había llegado a ser la historia común del continente americano. Su *Memorial de Sololá* resulta, al respecto, tan instructivo como los anales mexicanos.

Arana, remontándose a los orígenes fundacionales, describió las luchas sin piedad que entablaron las dos grandes etnias de la región, los quichés y los cakchikeles. Un episodio fechado en el año 1510 nos muestra incluso los nexos que antaño habían unido esta región del globo que llamamos Mesoamérica. Revela un aspecto desconocido de la preconquista: la llegada de una embajada de Moctezuma a la capital de los cakchikeles, probablemente motivada por la inquietud que hacía cundir la irrupción de los españoles en el Caribe. El *Memorial* añade que la peste atacó desde 1519 a 1521, precediendo varios años el arribo de los conquistadores.[38] El cronista cakchikel evoca sobriamente lo que en el lejano México habían sentido Quetzalmamalitzin, el futuro señor de Teotihuacan, y tantos otros, el dolor de verse niños y huérfanos en un universo perturbado; "Nosotros éramos niños y estábamos solos, ninguno de nuestros padres se había salvado."[39]

Durante los decenios de 1520 y 1530 las provincias de América Central fueron escenario de acciones tan perturbadoras como los Andes de Pizarro. Los conquistadores, los capitanes y los cabildos apenas instituidos forjaban la historia en el caos y la sangre. La conquista militar, los estragos de las enfermedades, la carrera del oro y la cacería de esclavos fueron las formas ordinarias y deletéreas que revistió la invasión para las poblaciones

[37] *Memorial de Sololá* (1980), p. 65.

[38] *Ibidem*, pp. 117, 119-120: "Primero se enfermaban de los, padecían de sangre de narices y de mal de orina. Fue verdaderamente terrible el número de muertes que hubo en esa época [. . .] Así fue como nosotros quedamos huérfanos ¡Oh hijos míos! Así quedamos cuando éramos jóvenes. Todos quedamos así ¡Para morir nacimos!"

[39] *Ibidem*, p. 121.

indígenas. Con la consolidación del poder de la Corona los indios vieron mejorar o, más exactamente, dejar de deteriorarse sus condiciones de vida. A ojos del cronista cakchikel el primer presidente de la Audiencia, Alonso de Maldonado "vino en verdad para aliviar a la nación de sus males. Cesaron por su orden los lavaderos de oro y plata, los tributos de muchachos y muchachas, las muertes por fuego y horca, cesaron las violencias de los castellanos y las cargas que a todos habían impuesto y los caminos volvieron a ser frecuentados."[40] Su sucesor, el presidente Cerrato, instalado en 1549, recibiría elogios semejantes.

Las "congregaciones" formadas por esa fecha remodelaron el mapa de la población indígena con las mismas repercusiones que en el resto del Nuevo Mundo español. Esas concentraciones, que supuestamente apresurarían la conversión de los naturales, los obligaban a construir iglesias y conventos bajo la supervisión de los religiosos. Las instituciones municipales —con el nombre y la forma de "repúblicas"— se impusieron sobre las comunidades, igual que en la Nueva España y en los Andes. Esas medidas respondían a exigencias religiosas, políticas y fiscales, pero en Guatemala también tendían a alejar a los indios cristianizados de los enclaves insumisos, como Petén y el territorio de los lacandones.

La ocupación de América Central había tomado un cariz distinto de la de México. La lejanía del poder central le dejaba a un número pequeño de europeos, librados a sus propios medios, un margen de maniobra y una capacidad de destrucción casi ilimitados. Las estructuras políticas del mundo indígena apenas sobrevivieron a la Conquista; entre los quichés, los cakchikeles y los pokomames la aristocracia fue diezmada, aniquilada de tajo o eliminada de los puestos clave. Los conquistadores preferían nombrar caciques de su devoción,[41] generalmente desprovistos de prestigio y de legitimidad, a los que manipulaban a su capricho. En 1552 el presidente Cerrato podía escribirle a Carlos V que tantos jefes habían sido exterminados o desposeídos, tantos usurpadores habían sido instalados, que "en toda esta provincia no queda ningún cacique natural o legítimo".[42] Cuando la Corona intentó recompensar a los señores de Santiago Atitlán y de Chichicastenango, en Guatemala, por la ayuda prestada al dominico Bartolomé de Las Casas, los privilegios otorgados quedaron como simple letra muerta ante la oposición de los encomenderos.

Sin embargo, los descendientes de los linajes principescos luchaban por conservar su posición, así fuese con la pluma, como Francisco Hernández Arana, el autor del *Memorial*. Con el tiempo se encontraron acomodos, hábiles dosis de cooperación franca, de colaboración calculada y de resistencia latente. La muerte era otro adversario importante, esta vez inevitable e

[40] *Anales de cakchiqueles*, citado en Pastor (1988), p. 75.
[41] *Memorial de Sololá* (1980), pp. 136-137.
[42] MacLeod (1973), p. 138.

invencible. Las epidemias no perdonaban a nadie, ni siquiera a Francisco Hernández: "Se apoderaba de la gente un frío intenso y fiebre, les salía sangre de la nariz, luego venía la tos más y más fuerte, se les torcía el cuello y les brotaban llagas pequeñas y grandes [. . .] El día de la Circuncisión, un lunes, cuando estaba escribiendo, fuí atacado por la epidemia".[43] Hernández, el cronista cakchikel, murió poco tiempo después. A finales del siglo XVI la costa atlántica había perdido toda su población, mientras que en el centro y la vertiente del Pacífico de América Central había desaparecido 90% de los habitantes.[44]

En lugar de desempeñar el papel de intermediarios entre ambas sociedades, los caciques fueron siendo rebajados irresistiblemente a la condición de cobradores de tributo y agentes reclutadores de una mano de obra que iba escaseando. Ante las crecientes demandas de los vencedores, y pese a la pérdida de recursos locales, intensificaron las exacciones al mundo indígena, pero tuvieron que reducir su propio tren de vida. La nivelación, sensible en la Nueva España y en Yucatán, parece haber sido aún más acentuada en América Central. La proliferación de rebaños de animales europeos tuvo los efectos habituales. El conquistador Perafán de Rivera salió de Honduras para invadir Costa Rica llevando consigo 400 ovejas. Poco interesados en la cría, demasiado escasos para que su propio consumo limitara un crecimiento exponencial, los españoles dejaban errar a esas bestias, que retornaban al estado salvaje.[45] Los animales pisoteaban los campos y provocaban el hambre entre los naturales. Los indígenas, espantados, incapaces de proteger sus escasas tierras, huían o "caían en la apatía" antes de morir de hambre. Para contener la multiplicación de esos animales "cimarrones o salvajes"[46] los negros llevados por los europeos los exterminaban como si se tratara de caza menor.

Los rebaños de los conquistadores invadían las tierras de los vencidos, pero éstas aún no eran codiciadas por los europeos. Los jefes de los conquistadores, los Alvarado, los Pedrarias y los Contreras, habían formado verdaderos feudos, pero a su muerte sus encomiendas fueron abolidas o fragmentadas. En el decenio de 1540, cuando se empezó a disipar la anarquía consecutiva a la Conquista militar, otra generación de europeos remplazó a los conquistadores. Los recién llegados tenían un conocimiento más preciso de las riquezas de América Central, y preferían las almendras de cacao al copal o a las plumas de quetzal. El sistema de tributo adquirió su forma definitiva, obligando a los indígenas incapaces de entregar los productos codiciados por los españoles a pagar su cuota en efectivo. No les quedó más recurso que alquilar sus brazos a indios ricos o europeos para ganar las sumas exigidas. Ese movimiento desestabilizó las comunidades

[43] *Memorial de Sololá* (1980), p. 147.
[44] Pastor (1988), p. 95.
[45] MacLeod, pp. 127, 418, n. 28.
[46] Gage (1979), *t. II, III*, p. 19.

al mismo tiempo que reorientaba el comercio local cada vez que había que procurarse desde lugares distantes las mercancías que los invasores reclamaban. Uniformación, nivelación de los recursos y de los rangos; las sociedades indígenas sometidas a los españoles estaban en trance de convertirse en "el campesinado de una sociedad agraria de nueva formación".[47]

Entre el infierno y el paraíso: una capital provinciana

Tanto para los cakchikeles como para los quichés el nuevo centro del mundo era la ciudad de Guatemala. Santiago de los Caballeros de Guatemala se había convertido en capital de un inmenso territorio español —el reino de Guatemala— que se extendía desde Chiapas hasta Costa Rica. Anidada en un valle dominado por dos montañas, el Volcán de Fuego y el Volcán de Agua, la ciudad se elevaba "en medio de un paraíso, a un lado, y de un infierno, al otro, que sin embargo nunca se ha abierto tanto que consumiera esta ciudad". Santiago de Guatemala había ocupado un sitio anterior, la "Ciudad Vieja" evacuada en 1541 después que una viuda desolada, María de Castilla, desconsideradamente desafiara al cielo y provocara una inundación catastrófica. La ciudad nueva padeció los sismos que sacudían toda la región, así como erupciones volcánicas. Lluvias de ceniza cubrían de escoria las casas, arruinando plantas y frutos. El rugir del volcán y el pánico que se apoderaba de los habitantes les obligaban "a abandonar sus casas y a retirarse a unas lonas y toneles que habían puesto en la plaza del mercado". Entonces hacían traer las imágenes de los santos para exhibirlas en procesión por la ciudad.[48] Zaquicoxol, el viejo demonio, el Volcán de Fuego, había sobrevivido a la Conquista española.

Esta brutalidad de la naturaleza americana que obliga a construir edificios públicos de un espesor asombroso queda compensada por paisajes dignos de un segundo Parnaso, en el que abundan fuentes, jardines, frutas y flores, gracias a lo cual es posible acostumbrarse a todo, como escribió el dominico inglés Thomas Gage, cura de la comarca durante varios años: "mientras yo estaba allí, el ruido de la montaña, el humo y las llamas, con los temblores de tierra en el verano, fueron tales que, habiéndome acostumbrado por entonces, yo pensaba que aquella ciudad era el lugar más sano y más agradable que hubiese yo visto en todos mis viajes".

La ciudad que descubría Thomas Gage a comienzos del siglo XVII no había dejado de tener dificultades para afirmar su preminencia. Al igual que México y Lima, era la sede de una de las audiencias de las Indias. Pero ese tribunal estaba bajo la autoridad del virrey de la Nueva España, y su presidente jamás obtuvo el título y los poderes que le correspondían.[49] La Au-

[47] MacLeod, p. 142.
[48] Gage (1979), t. II, III, pp. 11-12, 14-17.
[49] Pastor (1988), pp. 84-85.

diencia de Guatemala debía contar, asimismo, con los gobernadores de Chiapas, de Honduras, de León y de Costa Rica, que gozaban de gran autonomía y abusaban de ella. Aunque las elites de la capital se esforzaban por tratar de contener esas dominaciones regionales, la ciudad de Guatemala nunca logró hacer que América Central fuese una zona unida bajo su dirección.[50]

Santiago de Guatemala obtenía toda su influencia de las ricas familias de encomenderos y comerciantes que habían decidido establecerse allí. Mantenían relaciones de compadrazgo, anudaban alianzas matrimoniales y complicidades de todas clases con los representantes del rey y los miembros de la Audiencia. Esta casta dirigente aprovechaba la lejanía de la Corona y de la ciudad de México para explotar la región a su capricho. El comercio, antes que la burocracia, era la fuente de esas fortunas. En Granada, Realejo —puerto que estaba prácticamente en manos de los genoveses—, Sonsonate, San Salvador y Huehuetlán la situación era similar, aun si los potentados locales distaban mucho de rivalizar con las elites de Guatemala.

Al margen de esos grupos, otros españoles se esforzaban por mantener unas condiciones de vida más o menos decentes. Eran pequeños encomenderos, modestos propietarios, con frecuencia hijos de los conquistadores o bien conquistadores en el crepúsculo de su existencia. El cronista Bernal Díaz del Castillo no sólo nos dejó uno de los testimonios más vívidos sobre la conquista de México. Figura muy conocida en ese sector, que iba perdiendo categoría, "los pobres conquistadores cargados de hijos",[51] Bernal Díaz observó y denunció el mundillo guatemalteco, en el cual su encomienda le obligaba a residir hasta el final de sus días. En 1552 no encontró términos demasiado duros contra el presidente de la Audiencia, Cerrato, quien distribuía las prebendas entre quienes le rodeaban, hermanos, yerno, primos, sobrino, nieto y nieta, "a sus criados y amigos". "No sabemos cuándo vendrá otra barcada de Cerratos a que les den indios";[52] el tono era tan apropiado como mordaz.

Seis años después, para defender mejor a los indios de su encomienda contra las exacciones de un factor español, Díaz del Castillo no vaciló en solicitar el apoyo del anciano Bartolomé de Las Casas, el adversario de antaño que, sin embargo, era el azote de conquistadores y de encomenderos. Semejante viraje y paso tan humillante resultan asombrosos si recordamos el ardor con el que Díaz del Castillo se había opuesto al defensor de los indios. ¿Estaba el cronista dispuesto a hacer causa común con el dominico

[50] Sin consultar a la Audiencia, y en contra de su presidente, en 1573 el gobernador de Honduras, por ejemplo, instaló su capital en Comayagua. La municipalidad de Santiago de Guatemala reaccionó logrando que el Puerto de Santo Tomás sobre el Golfo de Honduras, en el Mar Caribe, remplazara al de Puerto de Caballos, privando al gobernador de Honduras de su jurisdicción sobre la costa atlántica.

[51] Bernand y Gruzinski (1991), t. I, pp. 287-296 y *passim*.

[52] Díaz del Castillo (1968), t. II, pp. 442-443.

MAPA XII.2. *América Central en el siglo XVII*

frente a una sociedad colonial que ya casi no se parecía a la que había conocido o que había soñado? A los 72 años, en 1567, aún tuvo fuerzas para denunciar ante Felipe II las malversaciones, el nepotismo y las corruptelas de otro presidente de la Audiencia, Landecho. Éste tuvo que emprender la fuga y salir precipitadamente del escenario guatemalteco, como lo harían muchos otros después de él.

El hijo de Bernal Díaz encarna la decadencia de un grupo y de una familia. Francisco Díaz del Castillo deploraba en 1579 no contar más que con sus ingresos de corregidor para subsistir.[53] ¿De qué servía el renombre heredado de su padre y de su abuelo materno, insignes conquistadores ambos? ¿Cómo mantener una casa, alimentar a sus dependientes, tener armas y caballos y asegurar el porvenir de sus cinco hijos? Los descendientes de los conquistadores dependían de la buena voluntad de la administración si deseaban conservar el nivel de vida conquistado por sus padres, lo que los dejaba a merced de las intrigas y los clanes de los poderosos.

Pero la ciudad de Guatemala no sólo tenía oportunistas voraces y retoños decadentes de conquistadores. Más abajo aún algunos mestizos se entregaban al comercio local con los pueblos indígenas, mientras que los indios que habían roto con su comunidad y unos cuantos esclavos negros componían el resto de la sociedad urbana. Y esta estratificación no obstaculizaba la atracción de los cuerpos ni eclipsaba el encanto de las mujeres; "Las mulatas, las negras, las mestizas, las indias y las demás mujeres y muchachas de condición baja son muy apreciadas y buscadas por quienes son ricos, y se visten con tanta propiedad como las de la ciudad de México, y no son menos lúbricas que ellas."

Hacia 1620 la ciudad no carecía de atractivos, una vez superada la decepción del primer contacto. Contaba con 5 mil familias y con un barrio indio de 200 familias,[54] o sea entre 20 y 25 mil personas. La calle de Santo Domingo, en la que residían las grandes familias de comerciantes, y el mercado indígena, le encantaron al dominico inglés. La alimentación de los habitantes, europeos y mestizos, no se había librado de la influencia indígena. El atole y el pinole, sabrosa harina de maíz tostado, los palmitos hervidos, la mantequilla de cacao y los tamales preparados con maíz y un poco de carne de pollo o de lechón fresco sazonado con chile, hacían las delicias de la gente de la ciudad y de los visitantes extranjeros.

En 1630 Santiago de Guatemala, que tenía el doble de habitantes que su rival Granada, asumía el papel de metrópoli cultural regional.[55] Sin poder rivalizar con México, Puebla ni Lima, la ciudad de Bernal Díaz del Castillo les ofrecía a los eclesiásticos de la región una enseñanza universitaria de alta calidad, debidamente aprovechada por Thomas Gage. Las danzas

[53] *Ibidem*, pp. 455, 463.
[54] Gage (1979), t. II, III, pp. 22-23, 36.
[55] Pastor (1988), p. 93.

de Diego Fernández y de F. de Peñalosa[56] divertían a los mercaderes y a sus esposas que, al son de las violas, olvidaban que la ciudad de México se encontraba a varias semanas de viaje. La vida intelectual rebasaba el círculo de la gente de Iglesia. Allí brillaba —hecho raro en las Indias—, una mujer. El inglés quedó seducido por los talentos de Juana de Maldonado de Paz, amada del obispo de Guatemala, poetisa y música. "Era en verdad una de las nueve Musas y una verdadera Calíope."[57] Cubierta de presentes, esta religiosa había mandado construirse en su convento un apartamento particular, dotado de una capilla suntuosa cuyas paredes estaban tapizadas de cuadros italianos.

Pero lo que dominaba la ciudad eran los negocios.[58] Todavía en el decenio de 1620 ricas familias de comerciantes, a menudo de origen extranjero, ocupaban los puestos principales; portugueses como los Fernández y los Nunnez, vascos como los Siliezar, genoveses como los Justiniani.[59] De las cinco grandes familias de Santiago dos provenían de España, y ninguna era de cepa local. Bajo esta oligarquía importada que se dedicaba a los negocios y las finanzas, las 35 casas de comercio de la ciudad regían la actividad económica, en detrimento de las otras provincias.[60] Al multiplicar los descontentos, ese monopolio aguzó el antagonismo entre las elites de la capital, supuestamente sin mezcla, y las provincianas, en su mayoría mestizas.[61]

Incluso Granada, la rival nicaragüense de Santiago de Guatemala, tenía esta dudosa reputación; en el decenio de 1570 no sólo sus principales encomenderos tenían esposas mestizas, sino que éstas cultivaban creencias y prácticas indígenas que les valieron ser denunciadas a la Inquisición por idolatría. Por fortuna para esas damas "el escrito contra ellas se rompió y quemó", el obispo de la diócesis guardó silencio, y allí quedó el asunto.[62] La fortuna y la influencia siempre permitían borrar los estigmas de un origen indio o de una cultura mixta.[63]

El auge del cacao

Las encomiendas distaron mucho de ser una panacea. Modestas, asignadas a poblados con recursos mediocres, lejos de enriquecer a quienes las

[56] Véase Discografía.

[57] Gage (1979), t. II, III, p. 33.

[58] En el último cuarto del siglo XVI el tonelaje de los navíos que frecuentaban los tres puertos frente de la costa atlántica, Trujillo, Puerto de Caballos y Santo Tomás, era el segundo en importancia, sólo superado por el de Veracruz en la Nueva España (Pastor [1988], p. 92).

[59] Gage (1979), t. II, III, p. 24.

[60] La llegada en masa de peninsulares que se apoderaban de los empleos introdujo una separación adicional. Gage observó que criollos y metropolitanos "recién venidos" se detestaban más que españoles y franceses, lo que no era poco decir (Pastor [1988], p. 94).

[61] *Ibidem*, p. 95.

[62] AGN, Inquisición, vol. 213, exp. 4.

[63] Pastor (1988), p. 95.

detentaban sólo les aseguraban una existencia pasable, que iba deteriorándose a medida que se reducía la población indígena. Para salir del trance había que inventar otros medios de enriquecerse e iniciar otras actividades.

Algunas minas de Honduras y de Nicaragua producían un poco de oro. Esas actividades no habrían despertado gran atención si no se hubiese descubierto una docena de filones de plata en los alrededores de Tegucigalpa. La producción anual se sostuvo durante treinta años, hasta 1610, con cerca de diez mil marcos, antes de desplomarse.[64] La reducción de la mano de obra indígena obligó a los mineros a recurrir a la compra de esclavos africanos, operación costosa que, además, tropezó con la oposición de la Audiencia, inquieta al ver multiplicarse los negros cimarrones.

El auge de las regiones mineras y de las ciudades impulsó el de la agricultura y la ganadería. Pero pronto la sobreproducción de carne hizo caer los precios de manera vertiginosa. Si hemos de creerle a Thomas Gage, la carne era tan barata y tan abundantes los rebaños que resultaba más lucrativo matar los animales para enviar sus pieles a España que consumirlos en el lugar.[65] Algunos propietarios poseían más de 40 mil cabezas de ganado y podían adquirir 6 mil de un solo golpe. También las ovejas podían contarse por millares.

Aún más rápidamente que las minas o la ganadería, el tráfico de esclavos indígenas decepcionó a sus patronos. A falta de mercancías humanas, y ante la reprobación imperial, entró en decadencia a mediados del siglo XVI. Los barcos que transportaban a los esclavos indios de Guatemala a Huatulco, en la costa mexicana del Pacífico, se encontraron, pues, disponibles para recibir un nuevo cargamento, el cacao.

Desde la época prehispánica el cacao fue una mercancía muy apreciada por sus usos alimenticios, ceremoniales, rituales y hasta monetarios, ya que las almendras servían de medio de cambio en los mercados. El árbol de cacao es una planta frágil, que exige grandes cuidados; la siembra y la renovación de las plantas una vez llegadas al término de su periodo de producción no pueden efectuarse sin una mano de obra especializada. El desagüe y el deshierbe requieren vigilancia continua; las cosechas se efectúan dos veces al año, en noviembre-diciembre y, principalmente, a finales del mes de junio. Las almendras se secan, se asan y muelen antes de lavarlas en agua. Se añade maíz, chile y achiote, que da un color rojizo.[66]

Antes de la Conquista española los comerciantes yucatecos se procuraban cacao de la costa atlántica a cambio de la sal que llevaban.[67] Las caravanas de comerciantes *pochteca* y de recaudadores de impuestos transportaban el cacao de las tierras cálidas del Soconusco, en los confines de

[64] *Ibidem*, pp. 91, 99.
[65] Gage (1979), t. II, III, pp. 18-19.
[66] García de Palacio (1983), pp. 74-75.
[67] Pastor (1988), p. 90.

Guatemala, a las grandes ciudades del Valle de México. Más de la mitad del tributo en cacao provenía de esta zona productiva. La Conquista española provocó una revolución en su consumo; tomar ese brebaje divino dejó de ser privilegio reservado a la nobleza india. Esta innovación desencadenó un aumento súbito de la demanda, moderada tan sólo por las epidemias que periódicamente diezmaban a los naturales. El alza de los precios y la creciente demanda mexicana alentaron a los españoles que no se habían ido de América Central a los Andes a dedicarse al cultivo de cacao. O, mejor dicho, se empeñaron en arrancar el mayor número posible de almendras a las poblaciones indígenas. En el Soconusco habían encontrado plantaciones prósperas, que ellos desarrollaron, y después se interesaron en las regiones de Izalcos y de Guazacapán, pobladas de indios popoluca y pipiles.

En el Soconusco funcionarios reales, aventureros y comerciantes llegados de todas partes se adueñaron del cacao de los indígenas. A cambio, les vendían a precio de oro vino y mercancías. En todos los poblados, con la complicidad de las autoridades locales, europeos y mestizos se las ingeniaban para controlar el fructífero negocio. La movilidad de esta población extranjera explica que la cabecera de la comarca, Huehuetlán, nunca se convirtiera en ciudad y ni siquiera en pueblo; si acaso en punto de reunión para los negociantes y de almacenamiento para el cacao antes de expedirlo a Nueva España.[68] Allí se encontraban españoles, mestizos e indios originarios de la ciudad de México, de Tlaxcala y Puebla, y las recuas de mulas fueron remplazando progresivamente a los equipos de cargadores que, en los tiempos prehispánicos, acompañaban a los mercaderes *pochteca*. Años después las provincias de Izalcos y de Guazacapán fueron poseídas, a su vez, por la fiebre del cacao. Las zonas explotables se vieron súbitamente invadidas por tantos comerciantes europeos y mestizos que la Corona tomó la decisión de agruparlos en la villa recién fundada de Sonsonate.

Los comerciantes trataban con un pequeño grupo de encomenderos que se habían adueñado de la producción de cacao. Encomenderos, funcionarios reales y hombres de negocios daban vida a redes que en gran parte se traslapaban. Los nexos establecidos con el cabildo de Santiago de Guatemala consolidaron el *lobby* del cacao. Éste se remontaba al decenio de 1540, cuando Alonso de Maldonado había distribuido encomiendas entre su séquito en las regiones de Sonsonate, la provincia de Izalcos, Guazacapán y San Salvador.[69] Desde entonces tres encomenderos originarios de Salamanca tenían bajo su control la región de Izalcos. Uno de ellos, Juan de Guzmán, estaba emparentado con el presidente de la Audiencia de Guatemala, salmantino como él. Guzmán edificó su fortuna sobre el cacao. Invirtió sus ganancias en la construcción de una flota que llevaba el producto a México, y luego exportó sus fondos a España, donde constituyó unos ma-

[68] MacLeod (1973), p. 75.

[69] *Ibidem*, p. 129. Paso y Troncoso (1940), t. IX, pp. 151-152, 224-226. El clan Maldonado tenía más de 60 mil indios bajo su mando (MacLeod [1973], p. 419, n. 34).

yorazgos en beneficio de miembros de su familia. Por su parte, el clan de los Sancho de Barahona se apoderó de la orilla meridional del Lago de Atitlán, paso obligado que unía la ciudad de Guatemala con las regiones productoras de cacao.

Los encomenderos obligaron a los indios a ampliar considerablemente sus plantaciones y a contratar indígenas provenientes de otras regiones. Una vez más la explotación de la mano de obra dio un giro tan intolerable como aberrante. Mientras el cultivo del cacao exigía mano de obra intensiva, la población local se iba extinguiendo, diezmada por las epidemias. Los 30 mil tributarios del Soconusco desaparecieron como nieve al sol. En el decenio de 1560 no eran más que 1 600.[70] En el Soconusco, así como en la provincia de Izalcos, las tierras se agotaban, y el abandono de los cultivos destinados a la alimentación causaba hambre entre los indios, incapaces de adquirir los mismos alimentos que les vendían a los comerciantes.

Hubo que reclutar trabajadores cada vez de más lejos. De Quetzaltenango, de Chiapas y de Veracruz confluyeron indígenas hacia las plantaciones del Soconusco. Otros iban de Comayagua y de la Verapaz a Izalcos. Algunos no tenían elección; huían de una pobreza indescriptible. Tal era el caso de los indios de la Verapaz: "Es que toda su vida desde que nacen hasta que mueren, es una extraña y perpetua pobreza y miseria, que no hay negros ni alarves ni gente en el mundo de quien se tenga noticia que más miseria pase y más general en todos, de pies a cabeza".[71] Allí el clima era detestable: "hay tanta humedad que ahoga a los naturales y enturbia y entristece el sol con sus nieblas y vapores".[72]

Obligados a pagar el tributo en cacao y atraídos por el espejismo de un salario fácil, todos esos hombres acudían a las plantaciones de la tierra caliente. Pero la mayoría de quienes descendían de las montañas no soportaban el cambio de clima ni las condiciones de trabajo. Los que lograban sobrevivir rompían sus lazos con las tierras altas, olvidando a mujeres e hijos y casándose de nuevo para satisfacer las exigencias del clero. Sin embargo la migración tuvo el efecto temporal de contener la decadencia demográfica en el Soconusco; de 1 600 tributarios en el decenio de 1570 la población pasó a 2 mil en el decenio siguiente. Pero en vano se esperó la recuperación que hubiese permitido volver a las cifras de la década de 1540. El estancamiento de Soconusco, desde finales de los setenta, presagió otros fracasos en América Central.

La situación pronto se volvió infernal para los indios propietarios de plantaciones. Lejos de verse desposeídos de sus tierras, precisamente porque eran los propietarios se les obligaba a pagar tributo, y a menudo para lograrlo se veían constreñidos a reclutar mano de obra complementaria.

[70] MacLeod (1973), pp. 71, 86-87.

[71] *Relaciones geográficas del siglo XVI, Guatemala* (1982), "Memoria y descripción de la provincia de la Verapaz por Montero de Miranda", p. 246.

[72] *Ibidem*, p. 228.

Una parte del tributo recaía sobre la explotación y dependía de su superficie. Así, cada vez que un indio heredaba una plantación veía multiplicarse proporcionalmente su tributo. Había que regar, podar y remplazar árboles; la cosecha también era prolongada. Si el propietario resultaba incapaz de cumplir las exigencias del encomendero, su bien le era automáticamente confiscado. En esas condiciones nadie quería hacerse cargo de las viudas y de los incontables huérfanos causados por las epidemias, pues esa herencia entrañaba un aumento inmediato de las cantidades que había que entregarle al encomendero, sin que la mano de obra disponible aumentara proporcionalmente. Las obligaciones del tributo desestructuraban una sociedad sometida a una explotación intensiva y expuesta a una alta tasa de mortalidad. Las viudas quedaban reducidas a los azares del concubinato, y los huérfanos, abandonados a sus propios recursos, morían de hambre. Cuando un propietario indígena desaparecía sin dejar heredero, el pánico se apoderaba de la gente de su pueblo. Nadie se ofrecía a comprar o alquilar las plantaciones. Los observadores españoles nunca dejaron de subrayar lo aberrante de esta situación que dejaba en la miseria a grandes propietarios de plantaciones, mientras la demanda de cacao iba en aumento y los precios en alza.

A menudo los encomenderos, pretextando el atraso en los pagos, se limitaban a confiscar las cosechas. Enviaban a apoderados indígenas —alguaciles o *calpisques*— a inspeccionar las cosechas en pie y las "paseras", antes de llevarse todo el cacao del año. Este infierno se eternizó aprovechando las complicidades y los silencios de los administradores locales, adeptos de una corrupción generalizada. Los indios interrogados por los inspectores de la Corona estaban de parte de los intereses de los encomenderos, cuando no vivían en un perpetuo terror. Por lo demás, ¿qué funcionario de la Corona se habría tomado el trabajo de contar los árboles, uno por uno?

El monopolio resistió las denuncias y las medidas correctivas dictadas por la Corona, pero la población indígena no. La producción parece haber llegado a su apogeo en el decenio de 1570. Los navíos salían de Acajutla rumbo a Nueva España; otros iban a Panamá y Perú. Así, a México llegaban cada año 50 mil cargas. Para evadir impuestos una parte de la producción era transportada a lomo de mula y enviada discretamente hacia Chiapas o el Soconusco. La pérdida de la mano de obra ejerció un efecto desastroso sobre la producción. A partir de la década de 1580 el descenso se volvió espectacular; Izalcos, que tenía de 800 a 900 tributarios en el decenio de 1540, sólo contaba, cuarenta años después, con un centenar.[73] Las epidemias habían eliminado la mayor parte de las poblaciones, los indios de la sierra dejaban de afluir, y cuando atraídos por promesas de exención del tributo se arriesgaban a penetrar en la provincia del cacao, huían después en cuanto les era posible. Por último, dispuestos a todo para conser-

[73] MacLeod (1973), pp. 89, 92.

var a sus indios, los españoles de las regiones vecinas obstaculizaban la movilidad de una mano de obra que iba escaseando. Invocaban muy oportunamente las leyes que prohibían el desplazamiento de los indios de una región climática a otra. Como los encomenderos intentaban por todos los medios mantener la producción de cacao a tasas elevadas, pese al descenso de la población, la situación de los sobrevivientes se volvió insostenible y tan escandalosa que la Audiencia de Santiago de Guatemala se resolvió a intervenir; el encomendero más poderoso, Diego de Guzmán, el "rey del cacao", tuvo que eclipsarse, mientras su esposa encontraba refugio en un convento. El feudo de los Guzmán se había disuelto sin que por ello la carrera de Diego llegara aún a su término.

Si bien los tributos disminuyeron considerablemente, la medida llegó tarde. Los indios, incapaces de pagar lo que debían, desde hacía años dejaban las plantaciones semiabandonadas. La decadencia era irremediable, acentuada por una sucesión de plagas naturales —vientos fríos del norte, nubes de langostas y hasta lluvias de ceniza de un volcán de los alrededores—, precipitada por la excesiva explotación de los suelos. La erosión, el nivel técnico rudimentario y la falta de interés de los encomenderos, que se limitaban a apoderarse de las cosechas en lugar de mejorar los rendimientos, tuvieron su parte en el desastre. Fueron explotadas otras regiones hacia San Salvador y el noroeste de Nicaragua, pero allí como en otras partes, en los albores del siglo XVII la producción se había reducido.[74] No por ello el cacao había dejado de desempeñar un papel crucial e irreversible en el mestizaje de las poblaciones indígenas, trastornando sus condiciones de existencia antes de llevarlas a la tumba.

EL AÑIL COMO ÚLTIMO RECURSO

Para remplazar el cacao y restituir a Guatemala en los grandes circuitos comerciales, era menester otro producto fácil de exportar. Ése sería el añil, planta que daba un tinte azul muy apreciado en el Viejo Mundo, a diferencia del cacao. Desde 1558 la Corona se había interesado en obtener este tinte en sus posesiones de las Indias. En el decenio de 1570 los indios de Nicaragua cosechaban un añil silvestre que era exportado a España. Algunos españoles comprendieron el provecho que podrían obtener de la planta y empezaron a adquirir o alquilar tierras sobre la costa del Pacífico. Se plantó añil y se equiparon instalaciones para extraer el tinte. Mientras la explotación del cacao iba reduciéndose, la del añil cobraba impulso. A comienzos del siglo XVII se convirtió en la principal exportación de América Central.[75]

[74] Esta explotación a ultranza, que fracasó por falta de nuevas víctimas humanas, recuerda el desastre de las Antillas un siglo antes, sin tener, empero, sus gigantescas proporciones.
[75] MacLeod (1973), p. 178.

La planta de que se extraía el añil llevaba el nombre náhuatl de *xiquilite*. Cuando alcanzaba el tamaño de un arbusto ya necesitaba pocos cuidados; los rebaños que pastaban en los terrenos se encargaban del deshierbe. Una vez cortada, los indios transportaban la planta al obraje, donde se la dejaba en agua durante varias horas. La cantidad de añil que se podía obtener dependía de la frescura de la mata; por ello había que cortarla antes que el sol estuviera en lo alto. La planta fermentada producía un líquido pegajoso, que se dejaba oxidar agitando constantemente la superficie de tres a cinco horas. En las instalaciones más primitivas unos indios de pie en las "canoas" se encargaban de esta difícil tarea. No se debía perder a ningún precio el momento preciso de la coagulación, so pena de estropear la calidad del tinte. Luego se recogía el precipitado en unos cuencos, el material se ponía a secar sobre telas y después sobre mesas al aire libre antes de formar barras con él y depositarlo en sacos o en cajas.

La planta, más resistente que el cacao, requería menos cuidados y toleraba mayores altitudes. Se desarrolló tan fácilmente en la costa del Pacífico como en las regiones de Comayagua y de Chiapas. Dado que las tierras de cacao estaban agotadas, las plantaciones de añil prosperaron en las zonas que se habían salvado del *boom:* San Salvador, San Miguel o incluso Nicaragua. ¿No tenía el añil todas las virtudes? Se lo podía aprovechar en la ganadería y no necesitaba más que dos meses de trabajo intensivo; en suma, la planta parecía ser "la respuesta ideal a un tiempo de depresión y de escasa mano de obra". En el decenio de 1620 aún se contaban doscientos obrajes de tinta añil en la región de San Salvador. Hacia 1630 cerca de trescientas plantaciones y obrajes de añil, de Chiapas a Nicaragua, producían cuatro mil cajas de tinte.[76] ¿Se habría descubierto, por fin, el producto capaz de remplazar al cacao y de reforzar los nexos de América Central con el comercio internacional?

No fue así. Al igual que las empresas anteriores, la explotación del añil acarreó en el curso del siglo XVII su serie de frustraciones y de fracasos. A partir del decenio de 1620 las cifras, aunque poco confiables, sugieren un irremediable estancamiento. Calamidades naturales como las que habían caído sobre el cacao explican en parte esta situación, pero más aún la escasez de la mano de obra necesaria en los dos meses de trabajo intensivo dedicados al corte y a las diferentes fases del tratamiento de la planta. Desde luego, no había ni que pensar en emplear esclavos negros, siempre costosos, para un periodo tan limitado. Los indios a los que se podía contratar antes de devolverlos a sus milpas eran los mejor situados para trabajar en el obraje. Pero eran pocos, y las condiciones de trabajo eran singularmente insalubres; de pie durante horas enteras en líquido en fermentación, los obreros sucumbían a la neumonía y otras enfermedades respiratorias. Aun menos resistían los indígenas de las tierras altas. Las emanaciones de las

[76] *Ibidem*, p. 181; Pastor (1988), p. 90.

"canoas", del bagazo y de los residuos, los olores nauseabundos, las nubes de moscas y la suciedad forman el decorado sórdido en que se debatían los trabajadores indígenas a comienzos del siglo XVII.

Las decisiones de la Corona de proscribir el trabajo indígena en los obrajes de añil eran fácilmente eludidas, gracias, una vez más, a la corrupción que unía a los inspectores con los propietarios. Bastaba simular que los indios se limitaban a cosechar la planta, mientras que negros esclavos o libres y mestizos se encargaban de las tareas más pesadas y más nocivas. Las inspecciones, o "visitas", se trasformaban para los funcionarios reales en una fuente de ingresos estable y muy apreciada, que engrosaban las multas, convenidas de antemano, con los contraventores. En esa situación, el oficio de alcalde mayor de San Salvador era un puesto clave, pues eran él y su personal quienes dirigían las inspecciones. La Audiencia de Guatemala y los grandes comerciantes hicieron lo imposible por controlar ese puesto tan codiciado, hasta el punto de que un miembro del clan de los Justiniani Chavarri, familia genovesa omnipotente en Santiago de Guatemala, ocupó durante un tiempo la alcaldía.[77]

Pero el sistema de visitas tuvo efectos perniciosos; con todo lo que implicaba de complicidades y de hábiles repartos, frenaba la expansión de las actividades. Los mestizos, los mulatos o los negros libres aceptaban ciertas tareas de supervisión, pero respondían a las otras obligaciones huyendo, sin que fuera posible impedirlo. Los impuestos y las diversas exacciones reclamadas por la Corona también obstaculizaban la producción. Las dificultades de acceso a los grandes mercados añadían una desventaja suplementaria y tal vez decisiva. Como la demanda mexicana o peruana no acababa con la producción de América Central, era forzoso exportar a España y a Europa. Y todavía quedaba el peligro de los mares. El miedo a los piratas paralizaba frecuentemente los convoyes. En cuanto a España, víctima del marasmo, sus industrias textiles resultaban incapaces de absorber la producción centroamericana. La Península Ibérica ya no tenía medios de pagar esos envíos. La caída de los precios del tinte, los pagos irregulares de los clientes españoles, los azares y los peligros del transporte, complicaban la tarea de los productores y desalentaban a los inversionistas. En 1628 el ataque del holandés Piet Heyn a La Habana entrañó la pérdida de la producción de añil de todo un año.[78] Cuatro años antes otro ataque efectuado a la altura del Cabo de San Antón había causado la pérdida de dos mil cajas de tinte y un cargamento estimado en más de 200 mil pesos. La ciudad de Guatemala quedó abrumada.[79]

[77] MacLeod, p. 189.
[78] *Ibidem*, pp. 189, 197.
[79] AGN, Inquisición vol. 303, f. 380r.

El abandono de las ciudades

El inglés Thomas Gage apenas pudo disimular su decepción cuando, en 1626, vio por vez primera la ciudad de Guatemala:

> Pasando cerca de una iglesia recién construida, alrededor de la cual no había más que unas casitas, cubiertas unas de paja y otras de tejas, y habiendo preguntado el nombre de la ciudad, me respondieron que era la ciudad de Guatemala y que aquella iglesia se llamaba San Sebastián, la única iglesia parroquial de la ciudad. Esto menoscabó mucho la opinión que yo había tenido de la grandeza de esta ciudad.[80]

Su desencanto refleja la sensación que deja un siglo de dominación española sobre América Central: esperanzas frustradas, estancamiento entre los europeos y, para los indios, el habitual destino de muerte y vejaciones.

La mayor parte de las fortunas se había invertido en el cultivo del añil, cuando no se limitaba a comprar la cosecha de productores más modestos. Después de 1620 los comerciantes que enviaban el tinte a Europa por vía del Golfo de Honduras, el "Desaguadero" (Nicaragua) o Veracruz se fueron de América Central o hicieron un movimiento de repliegue hacia los campos. Thomas Gage describió la partida de uno de esos hombres acaudalados, Antonio Núñez. Los más ricos, los Justiniani Chavarri, persistieron hasta mediados del siglo, antes de volver a instalarse con su capital en la Península Ibérica.[81]

No fueron los únicos que abandonaron las ciudades. Ante el fracaso de las medidas adoptadas por la Corona y sus funcionarios el desconcierto se apoderó de los habitantes menos afortunados. Los españoles de Santiago, Sonsonate y San Salvador abandonaron esos poblados para ir a establecerse en el campo. El fracaso del sistema de encomiendas, las dificultades para el abastecimiento de las ciudades, la escasez de carne y los míseros rendimientos del repartimiento favorecieron el éxodo al campo. Allí, lejos de los funcionarios de la Corona, era más fácil presionar a los indios y reducir los gastos. El cultivo de maíz y trigo, la cría de cerdos y bovinos, garantizaban la autosuficiencia. Esos europeos seguían produciendo añil; esta actividad, que no exigía mucha mano de obra, podía combinarse fácilmente con otros cultivos y con la ganadería, ya que los animales pastaban en los campos en que se daba la planta tintórea.[82] Esta asociación tenía además el mérito de evitar los riesgos del monocultivo.

A menudo el repliegue al campo fue un mal menor; a los encomenderos que desde el decenio de 1570 habían salido de San Miguel, Gracias a Dios y

[80] Gage (1979), t. II, III, p. 2.
[81] *Ibidem*, II, I, p. 24.
[82] MacLeod (1973), pp. 218-220 y n. 32.

Ciudad Real de Chiapas no les quedaba más que arrastrar una existencia sin porvenir en sus granjas miserables, "chacras" o "bohíos", que no tenían nada en común con las explotaciones de sus compatriotas más hábiles y más prósperos. Ayudados por algunos servidores indios y mestizos, cultivaban sus campos y esperaban las fiestas para visitar los poblados en los que no residían más que los representantes del rey, algunos religiosos y un puñado de comerciantes.[83] Hasta españoles ricos, establecidos en las cercanías de Santiago de Guatemala, se dejaban absorber por la vida rural. Juan de Palomeque, conocido de Thomas Gage, le producía el efecto de un animal: "la casa que él habitaba sólo estaba cubierta de paja, y él encontraba mucho más placer en vivir allí que en las que tenía en Guatemala, porque allí vivía como un salvaje entre sus negros y sus esclavos, mientras que en la ciudad se veía obligado a vivir como persona civilizada. Pero allá se contentaba con tomar leche o cuajada, con bizcocho negro duro y húmedo y tasajo, que son rebanadas de carne de buey salada, muy estrechas y secadas al sol y al viento, como sus esclavos tenían la costumbre de llevar consigo para comerlas". Palomeque llevaba una existencia libre: "No estaba casado y no tenía ningún deseo de estarlo, porque sus esclavas eran sus mujeres y ninguna de sus vecinas se atrevía a rechazarlo; de modo que llenó este valle con bastardos de todos colores, quienes después de la muerte de ese mal rico, disiparán algún día todas las riquezas que él ha amasado".[84]

En los campos apartados, los puertos pequeños como Realejo,[85] y los pueblos en que los mestizos se sentían más a gusto, encontraban refugio extranjeros de origen dudoso a los que, de cuando en cuando, llegaba a perturbar algún correo de la Inquisición. No se sabía bien si Xacome de la Torre era inglés o francés, católico o luterano. Aunque había llegado en el navío del corsario Jeremías, quien "quemaba las imágenes sagradas", desde hacía años trabajaba al servicio de un notable de Comayagua, en Honduras. ¿De qué huía maese Simón, carpintero francés llegado de Panamá y de Costa Rica, instalado en Realejo? Nadie hacía preguntas, con excepción de algunos maniáticos de la denuncia, preocupados por dar la alerta a los inquisidores de México, pese a la enorme distancia: se necesitaban casi tres meses para que una carta despachada en la capital mexicana llegara a Comayagua.[86] El aislamiento y la escasez de vecinos daban proporciones gigantescas a incidentes o dramas privados: un toque de locura o una tentativa de suicidio en Tegucigalpa bastaban para amotinar al vecindario. La soledad de esos confines favorecía a los falsos sacerdotes que recorrían los

[83] *Ibidem*, p. 420, n. 47.

[84] Gage (1979), t. II, III, p. 53.

[85] *Ibidem*, p. 40. Los mestizos tienen "mala prensa" en Gage, quien escribe que "son gente que no tiene corazón", para denunciar su cobardía.

[86] AGN, Inquisición, vol. 455, ff. 720 y ss. [1609]; vol. 125, exp. 10 [1580]; la carta en AGN, Inquisición, vol. 464, f. 160. De igual modo, en la provincia de Suchitepeque las autoridades cerraban los ojos ante las actividades de mulatas e indias, en AGN, Inquisición, vol. 209, núm. 2 [1596].

campos de Nicaragua para decir misas en casa de los indios que sólo veían las apariencias y pagaban copiosamente a su cura de un día.[87] Estos impostores les hacían creer fácilmente que habían perdido sus papeles entre los remolinos de un río o en las borrascas del océano.

El repliegue al campo provocó la primera invasión sistemática de las tierras indias. El asalto afectó los campos aparentemente abandonados por los indios y no perdonó al monte, que continuaba dando un complemento de riquezas apreciables en maderas, piezas de caza y cacao silvestre. En los dos últimos decenios del siglo XVI los encomenderos se volvieron terratenientes y se ganaron a la mano de obra indígena, ayudando a quienes se habían atrasado en el pago del tributo.

Ese deslizamiento hacia el sistema de peonaje no fue sino una manifestación de un movimiento más general que modificó las condiciones de trabajo de las poblaciones indias. Los productores de añil les anticipaban pequeñas sumas a los indios, y con ello se aseguraban el servicio de esos trabajadores endeudados. Campesinos, arrieros, pastores y artesanos se veían arrastrados asimismo al círculo vicioso del endeudamiento. Los indígenas se encontraban así ligados a una hacienda por toda una serie de disposiciones; por el alimento, el vestido, el alojamiento y un mísero salario, convertidos en "adscritos" o en "peones", terminaban por formar parte de la hacienda, hasta el punto de seguir su suerte si ésta encontraba un nuevo comprador.[88] Ese cambio no tenía sólo inconvenientes. La hacienda ofrecía una seguridad relativa; en cuanto a la ganadería o aun al trabajo estacional en los obrajes de añil, podían parecer preferibles a las labores del campo y a las obligaciones comunitarias.[89]

Las tierras de refugio

A diferencia del altiplano mexicano, en Yucatán y América Central aún había vastas zonas no sometidas o ingobernables, cuya existencia misma recordaba a los indios cristianizados que la dominación española no era ni ineluctable ni universal. El reino de Vilcabamba, en los Andes (toda proporción guardada), había desempeñado un papel análogo.

En el siglo XVII la vasta franja de tierra que se extendía al este de Yucatán ensanchándose a la altura de los Altos y del Petén servía de zona de refugio. Acogía a los indios que huían de la dominación española y preferían unirse a los núcleos de los insurrectos. El éxodo era ya fenómeno antiguo.

[87] AGN, Inquisición, vol. 421, f. 253r [1630]; vol. 294 [1612].

[88] MacLeod (1973), pp. 224-227.

[89] En el contexto de la crisis demográfica y de presión intensificada por parte de los europeos la vida comunitaria no tenía nada de idílico; había que pagar el tributo, satisfacer las exigencias de la Corona, de la Iglesia, del encomendero, de los caciques y de las autoridades del pueblo. Los rebaños devastaban los campos que los españoles usurpaban, y comerciantes y vagabundos extorsionaban a los indígenas.

Desde la Conquista muchos de los vencidos pusieron la selva entre ellos y los conquistadores. Los sacerdotes indígenas celebraban allí sus cultos, al abrigo de persecuciones. Los que rechazaban las exigencias de los misioneros y de los curas, el peso del tributo, los trabajos forzados y los malos tratos, se apresuraban a reunirse con ellos. En el siglo XVII los excesos del repartimiento y de la piratería vinieron a añadirse a las calamidades precedentes.[90] La costa oriental de Yucatán, imposible de defender, había sido abandonada a los "corsarios luteranos", en realidad aventureros franceses e ingleses y después holandeses que se pusieron a atacar los navíos españoles a partir del decenio de 1560.[91] Las repetidas incursiones a las costas del Golfo de México hacían que los indios que se habían resignado a las exacciones españolas se decidiesen a tomar el camino de la selva. Protegidas por una densa vegetación, pantanos insalubres y nubes de mosquitos, se constituían comunidades que reunían a fugitivos recientes y a indígenas que siempre habían rechazado el yugo europeo. Algunos prófugos llegaban con mujeres y niños; más a menudo habían roto con su hogar para emprender una existencia nueva. Unos renegaban del cristianismo mientras que otros habían seguido siendo paganos. La ausencia o la presencia de un nombre de pila cristiano revela la mezcla de los orígenes: los Namay al lado de los Miguel Ucan.[92] *Batab* replegados y sacerdotes de ídolos velaban por la restauración o la perduración de los ritos ancestrales.[93]

Los límites entre ese mundo preservado de la colonización y el país de los cristianos eran fáciles de franquear. Los que se desvanecían en la selva reaparecían de cuando en cuando para atacar a los mayas que se habían quedado al servicio de los españoles. Asaltaban pueblos aislados o bien a indios cristianos que se aventuraban por la selva en busca de miel y de cera. Para procurarse a poco precio las herramientas y el maíz que codiciaban, los merodeadores recorrían las rutas tomadas por los mercaderes indígenas. Sin embargo, tenían buen cuidado de no atacar a los españoles, para no provocar expediciones punitivas.

No obstante, la hostilidad distaba de ser la regla. En el curso del siglo XVI se había desarrollado una gran interdependencia. Veíase a indígenas circular entre los dos campos para recoger los productos de la selva y vender sus mercancías a los refugiados. Esos intermediarios se quedaban temporalmente en tierra pagana dispuestos, para escapar de la justicia real o del cultivo de sus campos, a instalarse allí definitivamente. La gente del interior tenía gran necesidad de machetes, hachas, cuchillos y telas fabrica-

[90] Los representantes de la Corona anticipaban dinero o materias primas a los indios para obligarles a entregar cera, miel, cochinilla y algodón en rama o tejido. También se les vendían a precios extorsivos utensilios y mercancías de las que no tenían ninguna necesidad, para quitarles mejor sus productos a vil precio.

[91] Farriss (1984), p. 16.

[92] Scholes y Roys (1968), p. 506.

[93] Una relación de 1604 establecida por el señor chontal Pablo Paxbolon confirmó la influencia de los *ah kin* sobre el gobierno de varias comunidades; Scholes y Roys (1968), pp. 503-507.

dos por los indios de la zona española. A cambio les entregaban el copal, la cera y la miel que abundaban en la selva. Este contrabando se intensificó en la segunda mitad del siglo XVI y los primeros decenios del XVII, a medida que aumentaba el número de refugiados.[94] Por lo demás, los modos de vida se habían mantenido bastante similares. La gente de la selva tenía entre sus filas tantos ex cristianos que la religión de los españoles se mezclaba con los ritos de los paganos. Entre los refugiados se encontraban indígenas que sabían leer y escribir, y algunos que dominaban el español porque habían sido sacristanes y chantres en las iglesias de los cristianos.[95] Eso explica que las novedades y las cartas circularan sin obstáculo entre los poblados de la selva, avisando continuamente a los indios de las intenciones de los europeos.

Los habitantes de la selva conocían demasiado bien la sociedad colonial, sus contradicciones y sus fallas, para no buscar arreglos. De otra manera, ¿cómo explicar las periódicas negociaciones entabladas entre los franciscanos, los caciques colaboracionistas y las comunidades de la selva? Los indios, más que por abatir la dominación española, se esforzaban por poner buen precio a su "pacificación" a cambio de condiciones de vida aceptables, un perdón general y la exención del tributo. En particular, insistían en no ser dados en encomienda y en depender directamente de la Corona. La selva, lejos de ser un refugio de paz, era un lugar en que pululaban los peligros. Eran frecuentes los enfrentamientos entre grupos adversarios, lo que obligaba a los sobrevivientes a errar sin destino y sin recursos, hasta tal punto que a veces iban a pedirles auxilio a los indios cristianos.[96]

Por último, entre la selva insumisa y rebelde y las tierras explotadas por los españoles se abrían espacios intermedios, más o menos autónomos. Esos *no man's land* móviles se desplazaban al azar de las misiones, al capricho de las expediciones militares y de las estrategias locales que empujaban a tal o cual facción a pactar con los cristianos. En Yucatán eso fue lo que ocurrió en Pimienta, al suroeste de Salamanca de Bacalar, y en la provincia de Tipu, el actual Belice. Las tierras frescas y húmedas de las alturas, de difícil acceso y poco rentables desde la perspectiva europea, no atraían ya a los españoles, en particular a los productores de añil. De 1580 a 1630 se acentuó la separación entre el sur y el este de Guatemala —más hispanizados— y el norte y el oeste, relativamente libres de la presencia española. De igual modo, en Chiapas los cerros protegían mejor a los indígenas que las estribaciones del Pacífico.[97] Como la Iglesia abandonaba las regiones aisladas para concentrar sus esfuerzos en los poblados y las ciu-

[94] *Ibidem*, pp. 253, 245.
[95] Jones (1989), pp. 128-129.
[96] Scholes y Roys (1968), p. 230.
[97] En cambio las tierras altas de Honduras estaban hispanizadas, porque allí se encuentran minas.

dades, su ausencia favoreció la formación, en las tierras altas, de prácticas sincréticas, de predominio indio, cuyas huellas aún hoy están singularmente vivas.[98]

Los indios de guerra

¿Qué descubrían los indios que abandonaban el Yucatán español para llegar hasta el país de los itzáes? Situado en las orillas meridionales y occidentales del Lago de Petén, el reino de los itzáes evoca, en algunos aspectos, la corte disidente de Vilcabamba en los Andes, aun si distaba mucho de poseer sus ambiciones y sus refinamientos. Abrigada tras el baluarte de la selva tropical, la capital Tah Itzá ocupaba la Isla de Flores, donde se levantaban unas doscientas casas y una docena de santuarios, algunos de los cuales parecían tan grandes como las mayores iglesias de Yucatán. Una de las divinidades de Tah Itzá tenía la forma de un caballo que Cortés había abandonado durante su paso entre los itzáes. Sorprendidos por el ruido de los disparos que hacían los jinetes españoles, los indios habían asimilado el animal al dios del trueno, Tzimin Chac y, sin quererlo, lo habían hecho morir de hambre ofreciéndole aves de corral y flores.

El reino mantenía contactos clandestinos pero regulares con la zona española. A través de delegaciones y de redes comerciales los insurrectos recibían hachas, herramientas de hierro y sal, que trocaban por miel y cera. Los incensarios rituales fabricados en la región, que los religiosos tildaban de ídolos, arribaban discretamente hasta el norte de Yucatán siguiendo viejas rutas. Los productos del misterioso Petén llegaban a manos de los indígenas que los entregaban como tributo al rey de España, alimentando el comercio hacia el centro de México. Se había operado así una sorprendente simbiosis entre los dos mundos: la gente de la selva aportaba lo que los indios cristianos ya no podían producir, para hacer frente a las exigencias españolas. Segunda paradoja: a medida que aumentaban la presión de los encomenderos y del tributo y el interés de los indios por irse a la selva, dejaban de ser trabajadores presionados y negociaban con provecho en el mercado libre las mercancías que exigían los vencedores. A los mayas de Yucatán que sufrían la dominación española el Petén les ofrecía una alternativa permanente que les daba la esperanza de una existencia nueva, lejos de los cristianos y de sus exacciones.[99]

En los últimos decenios del siglo XVI algunos españoles habían emprendido ciertas incursiones militares o espirituales para controlar las zonas no sometidas. Aquello no tendría futuro. En 1618 los franciscanos Juan de Or-

[98] MacLeod (1973), pp. 230-231. Son las instituciones introducidas por los españoles que, al indianizarse, se vuelven baluartes contra la penetración europea, como las cofradías y las cajas de la comunidad. Por lo tanto la constitución de una nueva identidad indígena es aquí, manifiestamente, producto del aislamiento y de la marginalidad. Se relaciona con las repercusiones de la depresión del siglo XVII.

[99] Jones (1989), pp. 105, 143; Farriss (1984), n. 6-10, pp. 408-409.

bita y Bartolomé de Fuensalida intentaron hacer una entrada pacífica. Los religiosos llevaban consigo gran cantidad de presentes que habían podido reunir en Mérida y en el camino: pinturas edificantes, cruces, cuchillos, agujas, vestimenta indígena. Tras un viaje azaroso, complicado por unos guías poco seguros o atemorizados, llegaron al borde del Lago de Petén. Sus regalos fueron apreciados pero, como en otras ocasiones, las interminables palabras hicieron resurgir ante todo las divisiones de los dirigentes itzá y su inveterada desconfianza frente a los españoles, a quienes llamaban, poco amablemente, "comedores de chirimoyas podridas".[100] Según el calendario maya que regía las acciones de los indios aún no había llegado el momento de someterse. Los partidarios de un arreglo con los cristianos retrocedieron ante quienes interpretaban en sentido antiespañol el periodo que se inauguraba; su nombre era *katún 3 ahau*; el *katún* designaba un periodo de 7 200 días y *3 ahau* el último día de esta era. Los franciscanos acabaron por ser expulsados en 1619. Según los cristianos, el "enemigo del género humano" había vuelto a atacar.

El fracaso de la expedición militar española de 1622-1624 aplazó más aún la conquista del reino de Itzá. La revuelta de Belice, en 1638 y el ataque del pirata Diego Lucifer, *el Mulato*, a Salamanca de Bacalar, en 1642, señalaron un avance espectacular de la frontera a expensas de las zonas dominadas por los españoles. En aquel extremo del mundo los esfuerzos combinados de los piratas del mar y de los indios de la selva provocaban una situación comparable a la que prevalecía en Europa y en el resto del mundo: la retirada de España. Las profecías antiespañolas relacionadas con el periodo *katún 1 ahau* (que comenzaba en 1638) se cumplirían unas tras otras.[101]

Entre Chiapas y Guatemala también los lacandones despreciaban a los españoles.[102] Insubordinados y obstinadamente paganos, habían convertido un islote escarpado, en el centro de la laguna de Lacam-Tun, en una fortaleza inexpugnable en que podían verse sus moradas, blancas y espaciosas. A falta de tierra para enterrar a sus muertos los echaban al agua, dando una carne apetitosa a los peces y las tortugas, para gran repugnancia de los españoles. A mediados del siglo XVI realizaban frecuentes incursiones en territorio cristiano, saqueando los pueblos sin que los habitantes pudiesen protegerse con eficacia. Sus ataques aterrorizaban a las poblaciones fieles, cuando no las incitaban a pasarse a las filas de los paganos. Los españoles acusaban a los lacandones de quemar las iglesias, romper las imágenes y sacrificar niños cristianos en los altares y la santa cruz. Los dominicos, en particular, no les perdonaban el martirio de dos de los suyos, en 1555. La resistencia lacandona causaba pavor. Menos afortunado que don Pablo Paxbolon en la región de Campeche, el cacique de la Verapaz multiplicó las expediciones sin lograr someter a aquellos paganos. La inde-

[100] Jones (1989), p. 147.
[101] *Ibidem*, pp. 189-190.
[102] Bibliografía en Jones (1989), p. 307, n. 17.

cisión de los españoles y la prohibición de hacerles la guerra a los indios resultaron en favor de los lacandones.

Sin embargo, en 1559 éstos habían tenido que enfrentarse a un verdadero ejército. Bajo el estandarte de un capitán general que había luchado contra Gonzalo Pizarro, —del cual el Brasil paulista ofrecería muchos ejemplos—, reunía tropas españolas que habían acudido desde Chiapas y Guatemala, con cerca de dos mil auxiliares indígenas así como centenares de cargadores. Lacandones, puchutlas y acalanes cayeron en manos de los españoles y de sus aliados indígenas. Pero muchos indios lograron salvarse. Cierto número de ellos llegó a Yucatán mientras que el jefe de los lacandones, capturado por un momento, también lograba escapar de sus vencedores. Una expedición tan costosa no había servido de nada. Pronto se reinstalaron los indios en su territorio, "con su misma fiereza y barbaridad que antes".[103] A mediados del decenio de 1570 la Verapaz seguía contando con naciones rebeldes, "lacandones de Acalá y puchutecas y otras naciones no conocidas".[104]

La vestimenta era lo primero que distinguía a los paganos de los indios cristianos; éstos llevaban "camisas y calzones, sombreros y mantas de colores" mientras que los paganos traían los cabellos largos, salvo sobre la frente, adornados con flores y plumas que no carecían de elegancia. Los hombres sólo usaban un taparrabos y rara vez una capa de algodón; las mujeres mostraban los senos desnudos, con una falda a rayas de colores ceñida a la cintura.[105] En la segunda mitad del siglo XVI los paganos tenían la costumbre de dirigirse a tierra cristiana para obtener agujas, cuchillos, tijeras de Castilla, que los dominicos les distribuían, enseñándoles los misterios de la fe cristiana. Partían satisfechos, haciendo vagas promesas de conversión, mas los misioneros acabaron por inquietarse de las relaciones que mantenían con los indios cristianos. Pese a la prohibición de establecer contactos, algunos indígenas que ya conocían los beneficios del cristianismo visitaban a los paganos y les decían que rechazaran la conversión, señalándoles la rapacidad de los sacerdotes católicos y la explotación que les reservarían los españoles una vez que hubiesen invadido sus tierras.[106]

Cuando los "bárbaros" deseaban entrar en relación con los cristianos se dirigían al borde de su territorio y suspendían de los árboles unos "envoltorios de cacao". Esa discreta señal manifestaba su presencia en los parajes, incitando a indios pacificados y cristianos a reunirse con ellos. Entre los

[103] Remesal (1988), t. II, pp. 425-430. En 1564 los indios de Pochutla "se vienen de paz" (p. 467).

[104] *Relaciones geográficas del siglo XVI: Guatemala* (1982), p. 226.

[105] Remesal (1988), t. II, p. 644.

[106] Hasta es posible preguntarse si algunos artesanos españoles no se introdujeron en el mundo pagano; como lo hacían los portugueses en Brasil. La "relación de la Verapaz" no permite afirmarlo, pero sí revela que herreros, carpinteros y sastres se habían instalado en las comunidades indígenas cristianizadas, con diverso éxito: "sólo los herreros tienen siempre las manos llenas de obra porque se corre más su mercadería", en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Guatemala* (1982), p. 248.

dos bandos se desarrollaban interminables negociaciones; los cristianos insistían en obtener la conversión de los paganos, mientras que éstos se preocupaban sobre todo por obtener sal —escasa o inexistente entre ellos—, machetes, hachas y sombreros.[107] A su vez ofrecían cacao y achiote como muestra de buena voluntad.

En cada bando las luchas faccionalistas influían sobre la evolución de los contactos. Las disensiones en el bando de los paganos llevaron a algunos jefes "bárbaros" a buscar la alianza con los cristianos y, por lo tanto, a optar por la conversión, o sea la colaboración, pese a las presiones de sus vecinos. Los conflictos del bando español, sobre todo entre los dominicos y el obispo, retardaban las negociaciones y paralizaban los esbozos de negociación con la gente de la selva. Pero las herramientas de los europeos ofrecían un poderoso argumento en favor del cristianismo; hachas y machetes eran indispensables para sobrevivir en la selva, pues los cultivos exigían grandes desmontes, difíciles de efectuar con las antiguas hachas de cobre que tan fácilmente se rompían; se necesitaba al menos un día para cortar un árbol, a veces tres o cuatro.[108] El salto a la edad de hierro iba de la mano con el paso al cristianismo y la sumisión a la dominación europea. En lugar de invocar a la divina Providencia, el cronista dominico Remesal reconoce sin ambages el papel decisivo de los objetos en la conversión de los indios: "Fue de importancia este presente porque con él se aficionaron mucho y perdieron el miedo que antes tenían, que era grande".[109]

Apenas en 1603 los dominicos de la Verapaz se atrevieron a entrar en el Manche Chol, en el sur del actual Belice, y dejaron en el lugar a indios cristianos, encargados de enseñar el catecismo. Algunos caciques paganos aceptaron una invitación a Guatemala, donde fueron objeto de una verdadera ofensiva de amabilidad de parte del presidente de la Audiencia y de los oidores: los vistieron de seda y les ofrecieron atavíos y atuendos de fiesta para sus esposas. Pero los progresos siguieron siendo infinitamente lentos, pues los recién bautizados veían de mal grado que les cortaran las trenzas.

La conversión del Manche Chol se prolongó con la de los indios de la costa del Caribe, entre Puerto de Caballos y Santo Tomás. La ocasión fue el "descubrimiento" del puerto de Santo Tomás, menos expuesto a los ataques de ingleses y de franceses que Puerto de Caballos. Pero esos indios toquegua, en número de 210, no sobrevivieron a su deportación a Amatico; nueve años después, "viéndose fuera de su natural, se murieron todos".[110]

[107] Remesal (1988), t. II, pp. 626-628.
[108] *Ibidem*, p. 628.
[109] *Idem*.
[110] *Ibidem*, p. 638.

NEGROS CIMARRONES Y PIRATAS HEREJES

La América insurrecta no se limitaba a esos enclaves indígenas y paganos. Los indios descubrían allí poblaciones nuevas que, como ellos, tenían las mejores razones para levantarse contra los españoles. En América Central, así como en México y los Andes, éstos importaron una población de esclavos africanos que pusieron a su servicio en la ciudades y los campos. Algunos negros ganaron dinero y compraron su libertad, pero ésa fue, evidentemente, la excepción. Cuando Thomas Gage menciona un caso es para preguntarse, como sus contemporáneos, si el ex esclavo no habría descubierto un tesoro escondido, en lugar de atribuir su dinero a "el ingreso de su granja, de su ganado y de sus excelentes quesos". Como por todas partes se desconfiaba de los negros; "aunque no tengan como única arma más que un machete, que es una lanza pequeña para cazar ganado salvaje, sin embargo están tan desesperados que a menudo han causado aprehensión a la ciudad de Guatemala, y se han hecho temer por sus amos".

Existían medios más expeditivos de escapar al dominio europeo: la huida hacia zonas consideradas inaccesibles, malsanas e incontroladas. A ello se prestaba la costa atlántica, despoblada y poco explotada. La ausencia de atractivos económicos, los rigores del clima tropical y la falta de comunicaciones la convertían en tierra de frontera y de acogida para los esclavos prófugos. El camino que lleva de Guatemala al Golfo de Honduras atravesaba regiones escarpadas, llenas de negros; éstos atacaban las caravanas para procurarse armas, vino, hierro y ropa, "pero no hacen ningún mal a quienes conducen las mulas ni a sus esclavos que los siguen; por lo contrario, éstos se regocijan con ellos porque son del mismo color y están en la misma condición de servidumbre".[111]

Los cimarrones no estaban solos en las costas sofocantes y desoladas; piratas ingleses, franceses y holandeses hacían escala allí, saqueaban las aldeas y las reservas de alimentos, o bien se establecían por un tiempo más o menos largo.[112] A finales del siglo XVI atacaron Trujillo, incendiaron San Pedro Sula y penetraron en el Lago de Granada. El saqueo de Salamanca de Bacalar en Yucatán, en 1642, terminó con la destrucción de las imágenes de los santos y el robo de los ornamentos de oro y plata de la iglesia. Los filibusteros tenían una reputación aterradora; no vacilaban en secuestrar indios e indias de la costa oriental de Yucatán para llevárselos a las islas de Honduras, donde violaban a las mujeres y obligaban a los hombres a reparar sus navíos. Los mayas comprendían que los españoles tenían poderosos rivales sobre los mares pero sabían, asimismo, que las exacciones de esas gentes de mar podían ser más bárbaras que las de los encomenderos y los curas.

[111] Gage (1979), t. II, III, pp. 39, 45, 50-51.
[112] Jones (1989), p. 225.

La presencia de indios paganos, de corsarios protestantes y de negros cimarrones a lo largo de toda la costa atlántica delimita un *no man's land* al margen de la Corona de España y del catolicismo. Esta frontera, inestable e inaccesible, aprovechaba la incuria de las autoridades locales, su impericia y su corrupción. En Honduras, en la región de San Pedro Sula, los ganaderos españoles les vendían carne y pieles a los temidos visitantes; el mineral de plata extraído clandestinamente de las minas servía para comprar esclavos a los piratas, pese a la decisión de la Audiencia de Guatemala que prohibía formalmente adquirir negros. Después de 1630, mientras el desplome del comercio centroamericano trasformaba San Pedro y Puerto de Caballos en ciudades fantasmas, el contrabando con los piratas se volvió un modo de vida en el que participaba hasta el gobernador de la región.[113]

Tal como ocurría con los linderos de la selva, tampoco era infranqueable esta frontera. Se circulaba por allí en todas direcciones; cansados de su vida de aventuras, marinos y grumetes penetraban tierra adentro y acababan por mezclarse con la población india, mestiza, mulata o española, sin fijarse mucho en orígenes ni en creencias, hasta que una denuncia a la Inquisición los obligaba a desaparecer, protegidos por la naturaleza. No era fácil distinguir esos confines mal vigilados de las zonas de refugio propiamente dichas. En realidad, allí nadie se fijaba en eso.

La partida de Thomas Gage

¿Nostalgia, cansancio? Después de varios años pasados en Guatemala Thomas Gage decidió volver a su Inglaterra natal. ¿Había obtenido en realidad las autorizaciones requeridas? ¿Quería evitar las presiones de quienes habrían interpretado o aceptado mal su partida? El hecho es que el dominico abandonó clandestinamente Guatemala, y se dedicó a borrar sus huellas para despistar a sus eventuales perseguidores. Acompañado de su negro Miguel Delva, del que ya no podía separarse, se dirigió a un puerto del Pacífico, Realejo, y luego, en lugar de aguardar los galeones que partían rumbo a Panamá, se fue a las ciudades de León y de Granada.

Le encantó atravesar Nicaragua, "ese paraíso terrenal de América", "el paraíso de Mahoma". "El mayor deleite de sus habitantes es contar con bellas casas y gozar de los placeres del campo, donde encuentran en abundancia todo lo que necesitan para vivir, en lugar de acumular grandes riquezas":[114] visión superficial de un viajero que interpreta en términos bucólicos —"una vida dulce y ociosa"— el repliegue al campo de españoles y de mestizos afectados por la crisis. Los habitantes se desinteresaban del gran comercio con México y Perú, aunque cada año aparejaran navíos

[113] Rodolfo Pastor (1990), *Biografía de San Pedro Sula*, San Pedro Sula, Dima, p. 111.
[114] Gage (1979), t. II, IV, p. 19.

del Lago de Nicaragua con rumbo a La Habana vía el Mar Caribe, o de Realejo por el Pacífico.

En Granada Gage había contado con embarcarse en una fragata que partiría a La Habana y Cartagena. Tuvo cuidado de aguardar el momento de la partida ocultándose en unos pueblos indígenas de los alrededores, para no llamar la atención, pues a Granada llegaban de Guatemala, San Salvador y Comayagua caravanas de mulas cargadas de añil, azúcar, cueros y cochinilla destinados a la exportación. Los comerciantes de Guatemala preferían, de ordinario, enviar sus mercancías a Granada, de donde pasaban a Cartagena, en lugar de exponerlas a los ataques de los holandeses que infestaban el Golfo de Honduras. Los ingresos del rey tomaban esa misma desviación cada vez que se avistaban piratas del lado del Cabo San Antón.

El itinerario de Gage fue aún más complicado. Sin ningún entusiasmo, había decidido embarcarse en una de las fragatas que descendían por el Desaguadero hacia el Mar Caribe. Pero lo disuadieron el paso de los rápidos, los mosquitos, el calor mortal y la presencia de piratas en la región. Prosiguió su viaje por tierra hacia Costa Rica, atravesando extensiones desoladas que contrastaban con las delicias de Nicaragua, y llegó a Cartago, "donde hay cerca de cuatrocientas familias en la ciudad que tiene un gobernador español".[115] De allí pasó al Río Suere, y embarcó en una fragata que partía rumbo al Caribe cargada de miel, manteca, harina y aves de corral. Ya se creía en camino de regreso cuando unos holandeses atacaron su navío. Gage pensó que se volvía loco: "Ya me veía a punto de perder en un momento todo lo que había reunido durante doce años, y obligado a ofrecer muy a mi pesar, a un holandés, lo que de tan buena voluntad me habían dado los indios de Mixco, de Pinola, de Amatitlán y de Petapa".[116]

Gage salió del paso a pesar de todo, salvando una parte ínfima de su fortuna, y fue llevado a Cartago, donde ya se veía obligado a seguir una caravana de trescientas mulas rumbo a las montañas de la Verapaz y Panamá. Pero "esa ruta es muy peligrosa, no sólo a causa de los malos caminos, de las rocas y de las montañas que hay que pasar, sino también por varias naciones bárbaras que hay allí, que los españoles aún no han sometido, y que a menudo lanzan insultos y matan a quienes pasan con mulas a través de su país". Gage no se había equivocado: algunos guías de la caravana perecieron a manos de los indios.

Quedaba la vía marítima, que aparejaba en el puerto de Nicoya, en el Golfo de las Salinas, sobre el Pacífico, último recurso para salir de América Central por Panamá y Cartagena. Nicoya le pareció una "hermosa aldea" poblada de indios, negros y mulatos, dirigida por un alcalde mayor despótico, que en otros tiempos había servido al ejército en Milán. Reducidos al estado de esclavos, los indios de los alrededores hilaban una hierba —la

[115] *Ibidem*, p. 37.
[116] *Ibidem*, p. 42.

pita— que teñían de púrpura con unas conchas recogidas al borde del mar antes de expedirla a España.

Gage logró conseguir un pasaje, pero el viaje a Panamá duró un interminable mes, en lugar de los cinco o seis días acostumbrados. La fragata, llevada en dirección a Perú por los vientos y las corrientes, franqueó el ecuador con un calor sofocante. Mientras la tripulación moría de sed, Gage tuvo que beber sus orines y refrescarse la boca chupando bolas de plomo. Estuvo a punto de perderse para siempre en una isla, fue salvado en el último momento por sus compañeros, comió naranjas y limones hasta vomitar, deliró víctima de una fiebre ardiente mientras la fragata estaba a punto de estrellarse contra las rocas. "El mar me serviría de tumba." El minúsculo navío, en tristísimo estado, llegó a Panamá, "donde plugo a Dios que por fin llegásemos felizmente". En Panamá, ciudad fortificada del lado del mar, con casas de madera, "el calor es tan grande que el atuendo ordinario de los habitantes no es más que un jubón de tela desgarrada".

De allí pasó Gage a Venta de Cruces, donde se embarcó rumbo a Portobelo, descendiendo por el Río Chagre. En Portobelo lo maravillaron las multitudes que súbitamente invadían las calles, y los montones de lingotes de plata, "como pilas de piedras en las calles", que iban a ser embarcados en los galeones. "Durante esos quince días no hay una feria más rica en el mundo que la que se celebra en Portobelo."[117] De Portobelo, un galeón lo depositó en Cartagena, de donde partió hacia La Habana. Después de recorrer el Atlántico, Gage llegó, por fin, a Europa.

El viaje de Thomas Gage a través de América Central se asemeja a la exploración de un laberinto con sus emboscadas, sus callejones sin salida y sus retornos al punto de inicio. Situación paradójica: los españoles viven allí alejados de todo y en el borde del corazón del imperio, ya que la tan codiciada ruta de la plata de los Andes atraviesa el Istmo de Panamá. Basta un flamenco en Granada para que se hable de la revuelta de Flandes, un "peruano" en Trinidad de Sonsonate para que cundan las noticias de Lima. Las incursiones de los piratas a la costa del Atlántico, y aun a las aguas del Pacífico, imponen por doquier psicosis y una constante sensación de impotencia. Pero esos emisarios del diablo y de la Europa protestante también establecen un nexo directo con el Viejo Mundo. Los fracasos económicos, la violencia incontrolada de los españoles, la situación de frontera, los focos de resistencia indígena y sus *no man's land* dieron a los mestizajes un cariz anárquico y cadencias irregulares, casi sin igual en la Nueva España.

[117] *Ibidem*, pp. 55, 65-66, 69, 80, 91.

XIII. EL TRÓPICO DE LOS PECADOS

> Si todos los que van a América [a Brasil] cayeran, como yo, en manos de los indios, nadie querría ir allí.
>
> HANS STADEN, *Warhaftig Historia*. . . (1557)

COIMBRA, 1551. Coimbra ocupa un promontorio que se yergue en los linderos del Valle del Mondego inferior, bañado en una luz cuyo brillo matizado nos recuerda la Toscana. Situada casi a medio camino entre Porto y Lisboa, en 1537 la ciudad había pasado a ser sede de la única universidad de Portugal. Convertido en *paço dos estudos*, "palacio de los estudios", el castillo no tardó en adquirir renombre en toda Europa gracias a las acciones y al prestigio de Andrés de Gouveia, un ex rector de la Universidad de París.

La recién fundada Compañía de Jesús no estaba dispuesta a mantenerse apartada de ese centro de excelencia. Pero la inauguración de sus colegios vino a turbar la paz de los claustros universitarios, inquietos al ver llegar rivales tan emprendedores. En Coimbra, en el decenio de 1550, el ejemplo de san Ignacio y Brasil hacían soñar a algunos jóvenes. Por entonces un adolescente de 17 años, José de Anchieta, tomaba la decisión de ingresar a la Compañía de Jesús sin saber que ésta muy pronto lo enviaría a Brasil. El padre de José era el vástago de una familia vasca emparentada con los Loyola y, por lo tanto, con san Ignacio, fundador de la compañía. Su madre provenía de un linaje noble de la Gran Canaria que se enorgullecía de descender de Fernando de Llarena, uno de los conquistadores de Tenerife. Nacido en esta isla atlántica, desde su más tierna edad había pasado días enteros observando los navíos que partían rumbo al Nuevo Mundo. Saliendo de Tenerife los navíos portugueses llegaban a las Islas de Cabo Verde, antes de dirigirse por el sur-suroeste hacia las costas de Brasil, "atravesando una mar tan grande que a veces se pueden pasar tres meses, y más, sin ver tierra".[1] Le pareció que el clima de Brasil convendría a su naturaleza enfermiza, y como el país necesitaba misioneros, José, a su vez, cruzó el océano.

EL BRASIL DE LOS CAPITANES

Había trascurrido ya medio siglo desde que el rey de Portugal tomara posesión formal de esta comarca. Una vez descubierta la "Tierra de la Santa

[1] Staden (1979), p. 150.

Cruz", el 24 de abril de 1500, por Pedro Álvarez Cabral, los portugueses no se habían apresurado a explotar aquel territorio nuevo. Las factorías de las costas africanas y las riquezas de Asia, a la que se llegaba por el Cabo de Buena Esperanza y por el Océano Índico, bastaban para mantener llenos los almacenes de Lisboa. Casi de inmediato, algunos franceses aprovecharon esta incuria o esta indiferencia, y empezaron a frecuentar asiduamente el litoral brasileño entablando relaciones de trueque con los naturales.

A partir del decenio de 1530 el rey Juan III resolvió reafirmar la presencia portuguesa en Brasil, en el momento en que Castilla se había instalado ya sólidamente en México y se preparaba a invadir Perú. El rey envió a Martim Afonso de Sousa (1530-1533), quien no se limitó a controlar las aguas costeras sino que favoreció un arraigo más duradero: en 1532, en el sur, se fundaba São Vicente. Sousa también fue el encargado de explorar las desembocaduras del Amazonas y del Río de la Plata; se trataba de precisar los límites del dominio portugués, fijados 40 años antes por el tratado de Tordesillas celebrado con Castilla.

Pero la amenaza más insistente contra los intereses lusitanos provenía de Francia, y también en su suelo se manifestó la reacción de Lisboa; el provincial portugués del colegio parisino de Sainte-Barbe, Diego de Gouveia, consejero del rey Juan, sugirió multiplicar los establecimientos sobre la costa brasileña para impedir que los franceses comerciaran con los indios. La creación de esos puestos, desde el Amazonas hasta el Río de la Plata, sería confiada a particulares; las ganancias que permitía augurar la explotación de la caña de azúcar —intentada ya en Pernambuco, en el noreste del país, en 1516— atraerían el capital de los comerciantes ya que por entonces, en Europa, aumentaba el consumo de este producto. Desde entonces Brasil se lanzó por un camino diferente del África portuguesa, aferrada a sus puestos y dedicada por entero a los fructíferos negocios del oro, el marfil y los esclavos.

Aventureros, soldados, burócratas —una docena de personas—, se repartieron las donaciones distribuidas por un poderoso funcionario, el *vedor da fazenda*, Antônio de Ataíde, quien, en Lisboa, desempeñó el papel que años antes correspondiera en Castilla al obispo Rodríguez de Fonseca.[2] Se designó a unos capitanes, cada uno de los cuales recibía una jurisdicción extensa e ingresos considerables, siguiendo la tradición del Portugal medieval y de las islas del Atlántico. En su *senhorio*, que era hereditario, el titular nombraba a los funcionarios, fundaba ciudades o *vilas*, cuyos concejos municipales controlaba. Estaba autorizado a redistribuir entre los colonos la tierra que no poseía directamente. Sólo el capitán y los portugueses tenían derecho a comerciar con los indígenas mientras que el rey, por regla general, se reservaba las ganancias de la venta del palo brasil y una fracción de los ingresos de las pesquerías.[3]

[2] Bernand y Gruzinski (1991), t. I, pp. 597-598.
[3] Bethell (1987), pp. 12-14.

De las 14 capitanías planeadas sólo diez nacieron en el siglo XVI, con éxito variable. Duarte Coelho logró desarrollar Pernambuco, mientras que Francisco Pereira Coutinho fracasó en Bahia. No era fácil para Portugal, que hacia 1530 sólo contaba con un millón de habitantes, enviar a sus hombres a poblar aquellos espacios infinitos. Como ocurriera en el caso del Caribe español, los emigrantes a menudo eran condenados al exilio —*degredados*—, no muy buenos colonizadores. La escasez de hombres se complicó con la falta de capitales. No todos los capitanes podían contar con el apoyo de financieros italianos (los Giraldi) o de Lisboa (Martín Ferreira) capaces de enviar esclavos de Guinea a los campos de caña de azúcar cuando escaseaba la mano de obra local.[4] Por otra parte, África participaría en el auge de esta parte de América más que en ningún otro lugar del Nuevo Mundo.

Entre los portugueses se deslizaron algunos extranjeros. Además de los franceses, los castellanos desafiaron las divisiones consagradas por el tratado de Tordesillas. En los puertos y cerca de los ingenios se instalaron factores flamencos, genoveses y gallegos. Alemania no se quedó al margen; Hans Staden, arcabucero originario de Homburg, en Hesse —quien vivió entre los indios un agitado cautiverio— se encontró con uno de sus compatriotas en São Vicente. Iban a Brasil a enriquecerse o sencillamente, como el hessiano Staden, a combatir y conocer mundo.

"UNA COSTA POBLADA DE GENTE QUE VA DESNUDA"[5]

La resistencia indígena constituyó un obstáculo aún más difícil de superar que la falta de colonos. Los tupí de la costa y los ge manifestaban una hostilidad creciente a la presencia portuguesa en la forma que había adoptado bajo el régimen de capitanías. Durante los primeros treinta años (1500-1530), mientras no se trató más que de intercambio y trueque, los indígenas habían aportado sin gran dificultad los alimentos y los brazos necesarios para cortar y cargar el palo brasil —*pau brazil*— hasta los navíos portugueses. A cambio, recibían herramientas que les permitían aumentar considerablemente la producción alimentaria.

La instauración de las capitanías modificó esas relaciones, hasta entonces relativamente pacíficas. La confiscación de las tierras indígenas y el trabajo forzado impuesto a las poblaciones constituyeron graves atentados contra la existencia misma de los nativos. El cultivo de la caña de azúcar imponía una concepción del trabajo, un ritmo de actividad y unas limitaciones físicas que no tenían semejanza alguna con lo que conocían los indígenas. Peor aún: puesto que la agricultura había sido hasta entonces dominio de las mujeres, los hombres se veían reducidos a tareas que no eran las suyas en condiciones próximas o semejantes a las de la esclavitud.

[4] *Ibidem*, pp. 16-17.
[5] Nóbrega (1988), t. I, p. 97.

Los portugueses habían introducido la práctica del *resgate:* "rescataban" a los indios capturados en las guerras tribales y condenados, por lo tanto, a ser ejecutados y después devorados. Esto iba contra una de las costumbres esenciales en las que se basaba la vida indígena. A cambio de su vida, los infelices se veían condenados a servir hasta su muerte al cristiano que los había salvado.[6] Los europeos se esforzaban —huelga decirlo— por atizar los conflictos entre los grupos indígenas para abastecerse de prisioneros, cuyo rescate los convertía automáticamente en esclavos. En la capitanía de São Paulo los portugueses procedían de la manera siguiente: pedían mujeres en matrimonio, ofrecían algo de valor material a los padres, el *resgate*, y reducían a sus compañeras de un día a una servidumbre sin fin. Como más al norte los indios de Porto Seguro y de Ilheus no vendían a los suyos para que cayeran en la esclavitud, los colonos les enseñaron a capturar a los indígenas que acudían del interior para procurarse sal. Esta incitación desestabilizaba a las poblaciones vecinas sumiéndolas en guerras interminables y obligándolas a participar en el tráfico de esclavos.[7]

¿Qué se sabía de los indios? No tenemos testimonios directos que nos informen de las reacciones de los nativos. Por su parte, los portugueses se habían hecho una idea sumaria de las poblaciones costeras, y su conocimiento de las del interior era aún más vago. En 1549 los jesuitas distinguían varios grupos: goyanazes, carijos y gaimares, que aún no habían establecido ninguna comunicación con los europeos. Los misioneros mantenían contacto continuo con dos etnias principales, los tupinaquí y los tupinambá.

A los europeos —portugueses y otros— les llamaba la atención una serie de rasgos que invariablemente aparecen en sus relatos. Los indígenas habitaban grandes casas de palma en las que se apiñaban cincuenta indios con mujeres y niños. Dormían en unas hamacas de algodón cerca de un fogón encendido toda la noche. No adoraban nada y no conocían a Dios. Lo que más se le acercaba, el trueno, llevaba el nombre de *tupane,* que significa aproximadamente "cosa divina". A falta de algo mejor, los portugueses conservaron el vocablo *Pae Tupane* para expresar el nombre y la idea del dios de los cristianos. De cuando en cuando profetas itinerantes visitaban a los indios. Les aconsejaban dejar de trabajar y les anunciaban una época de eterna abundancia. Les prometían una larga vida: las ancianas recuperarían su juventud, los hombres aplastarían a sus adversarios y multiplicarían los cautivos.[8] Desde el decenio de 1540 los portugueses habían aprendido a temer esos movimientos con toques mesiánicos, a los que designaban con el término de *santitade,*[9] y se guardaban muy bien de visitar las comarcas en que habían surgido.

Las cartas y las crónicas se muestran prolijas, sobre todo, al hablar del

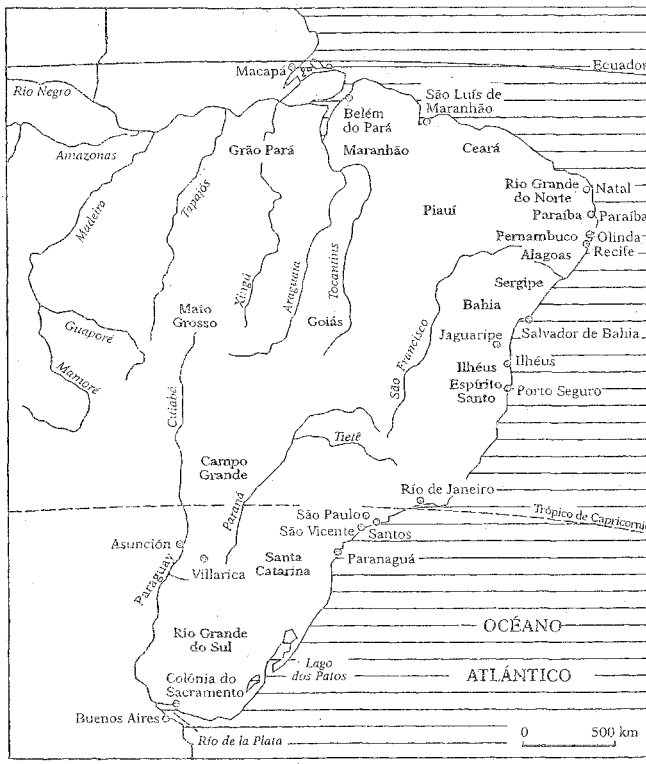
[6] Bethell (1987), p. 26.

[7] Nóbrega (1988), t. 1, pp. 197, 198. Según los jesuitas, esta práctica se había difundido particularmente en la capitanía de Espírito Santo, bajo la dirección de Vasco Fernandes.

[8] *Ibidem,* p. 99.

[9] Madre de Deus (1975), p. 91.

MAPA XIII.1. *El Brasil colonial*



destino de los prisioneros. Eso se debió en gran parte al voyeurismo europeo y al temor. Los indios de Brasil, como los mexicanos, les reservaban a sus cautivos un destino peculiar: les ofrecían mujeres y los engordaban cuidadosamente antes de darles muerte y devorarlos en el curso de grandes fiestas. La cuestión de la antropofagia pesó muchísimo sobre las relaciones entre cristianos e indios. Los portugueses, y después los franceses, intenta-

[10] Citemos esta respuesta, que recogió Anchieta en 1554: "Só os medrosos e fracos de ânimo é que morrem e vão, sepultados, suportar o pêso da terra, que eles crêem ser gravíssimo", en Anchieta (1988), p. 55.

ron comprender su sentido interrogando a los indígenas.[10] Los jesuitas vieron allí un importante obstáculo a la evangelización; los portugueses un motivo de terror, así como el medio de legitimar sus abusos. El canibalismo, visto como una abominación, despertaba la curiosidad de todos. Pero, como era omnipresente, también provocó gran cantidad de componendas; ¿cómo prohibirles a los aliados indígenas esta práctica, que les daba fuerza y prestigio?

Los observadores atentos, sin embargo, percibían algunos rasgos menos inquietantes. Los indios desconocían la propiedad individual y no se preocupaban por atesorar riquezas. Tenían a su favor un intenso sentido de la hospitalidad; ¿acaso no tenían la costumbre de ofrecer alimentos y hasta una hamaca "minuciosamente lavada" a los cristianos de paso? Algunos relatos —que nosotros llamaríamos mitos— sobre el diluvio y la visita de un tal Zome, en quien se creyó reconocer a santo Tomás, hasta permitían creer que esas poblaciones compartían con los cristianos ciertas tradiciones comunes. Por lo demás, su desnudez y su comportamiento parecían revelar una extrema sensualidad, lo cual escandalizaba a los jesuitas pero no repugnaba a los europeos carentes de compañera o simplemente deseosos de estrechar un cuerpo de mujer.[11]

Cuando la guerra resultó inevitable los indios expresaron su hostilidad de todas las maneras posibles. Unos ex conversos decían que los europeos deseaban la muerte de todos los naturales y que bautizar o reducir a la esclavitud era una sola y misma cosa.[12] Los tupí se empeñaron en luchar contra los invasores pese a su inferioridad en armamento. Tenían a su favor el gran número, y a menudo obligaron a refugiarse en sus fortines a los portugueses, que no vacilaban en utilizar el terror para contener a sus adversarios: indígenas introducidos en la boca de los cañones volaban en pedazos ante los ojos de sus hermanos de armas,[13] mientras que las *malocas* de palma a menudo eran presa de las llamas en pocos instantes. Todo era inútil; los ataques indios lanzados a mediados del decenio de 1540 contra Bahia, São Tomé, Espírito Santo y Porto Seguro borraron parcialmente la presencia portuguesa.

La situación se volvió tan grave que la política de la Corona cambió de curso. El rey Juan III era sensible a esos fracasos y a las amenazas que franceses e indios hacían pesar sobre las capitanías. Alertado por el descubrimiento de las minas de Potosí entre los españoles, y deseoso de que el azúcar brasileño rindiera más que el negocio de las especias de la India, tomó las riendas de Brasil en 1549 nombrando a un gobernador real, Tomé de Sousa. En esa fecha se fundó la ciudad de Bahia, y fue dotada del primer concejo municipal establecido en Brasil.[14] Había terminado la primera fase de la Conquista, como terminara en México con la llegada de la se-

[11] Nóbrega (1988), pp. 100, 101.

[12] *Ibidem*, p. 104: "O Governador os quer matar a todos ou fazel-os escravos, e que nós procuramos os enganar, e a todos queremos vêr mortos, e vêr mortos, e que baptisar-se é fazer-se uma pessoa escravo dos Christãos e outras cousas similhantes".

[13] *Ibidem*, p. 94.

[14] Bethell (1987), p. 46.

gunda Audiencia. La Corona designó a los funcionarios encargados de controlar los ingresos del tesoro y de patrullar las costas. Fortificada contra los ataques de indios y de europeos, Bahia convirtióse en sede del gobierno.

La política militar fue acompañada por una política indígena. Los portugueses apenas se habían preocupado hasta entonces por regular la situación de las poblaciones indígenas, más parecidas a los arawak que a los mexicas o los incas. Al igual que en las posesiones españolas, se distinguió a los indios pacíficos que merecían la protección de la Corona de los indios de guerra a los que había que someter, reducir a la esclavitud o exterminar. Pero todavía faltaba convertir a las poblaciones que a ello se prestaran.

Sinsabores de los jesuitas

La Corona, siguiendo el consejo de Diego de Gouveia, recurrió a los jesuitas. Instalado en París, el provincial portugués del colegio de Sainte-Barbe había estado atento a los principios de esa orden nueva fundada en Montmartre en 1540. Así como las otras órdenes mendicantes habían recibido la tarea de evangelizar el Nuevo Mundo español, la Compañía de Jesús heredó Brasil, a donde acudió a forjarse un campo de acción a la medida de sus actividades. La flota de Tomé de Sousa llevó a cinco jesuitas bajo la dirección del padre Manoel da Nóbrega. Cuatro años después desembarcaba en Bahia otro grupo; en él iba el novicio vasco-canario José de Anchieta. A finales de ese siglo 128 miembros de la compañía habían pisado la tierra de Brasil.

El éxito distó mucho de ser inmediato. A decir verdad, tuvieron que pasar más de veinte años para que comenzara efectivamente su implantación, tras periodos de tanteo, de estancamiento y de fracaso. No era fácil perfeccionar una nueva conquista espiritual. Los jesuitas se proponían convertir a los indígenas de Brasil en campesinos a la manera europea, establecidos en pueblos —eso sería la política de las reducciones— y devotos de la compañía y de sus santos. Pero no se hacían ilusiones sobre la dificultad de la empresa, debida en primer lugar, a sus ojos, al modo de vida de las poblaciones brasileñas. La ambición del proyecto iba acompañada de un no disimulado desprecio por los indios, incluso entre las figuras más notables de la compañía; el pionero Nóbrega comparaba sin ambages a los tupí con perros y cerdos, mientras que Anchieta insistía en su animalidad y mortífera brutalidad: "Son tan bárbaros e insumisos que más parecen asemejarse a la naturaleza de las bestias que a la de los hombres [. . .] Esas gentes son tan sanguinarias que parece imposible que puedan vivir sin matar".[15] Todo esto explica que los primeros jesuitas hayan empleado el tér-

[15] Anchieta (1988), p. 192: "São de tal fórma barbaros e indomitos que parecem aproximarse mais á natureza das feras que á dos homens. [. . .] Esta gente é tão carniceira que parece impossivel que possam vivem sin matar".

mino "negros" para designar a los indios, como si brasileños y habitantes de Guinea pertenecieran al mismo pueblo.[16]

Sin duda, a diferencia de los misioneros de la Nueva España o incluso de un Las Casas, los jesuitas de Brasil exponían continuamente su vida. La sombra de la muerte y la esperanza del martirio mantenían una tensión análoga a la que reinaba en los confines de la América española y en Asia; de allí la necesidad de un apostolado enérgico de eficacia inmediata, de allí también el recurso a la fuerza —"No hay mejor prédica que la espada y la vara de hierro"— y al miedo, que parecía ofrecer un medio más expeditivo que el amor para convertir a aquellos seres. No por ello dejaban los padres de conservar la esperanza y la determinación de trasformar a los indios, dedicándose de preferencia a los niños, como antes que ellos lo habían hecho otros en México.[17] Los embrollados relatos que circulaban sobre una visita de santo Tomás y las huellas que pudieron comprobar *de visu* intrigaban a los jesuitas, mientras revivía la esperanza de que una primera cristianización hubiese dejado alguna huella sobre esos hombres "tan abandonados de Dios".

La empresa era infinitamente más ardua que en Nueva España o Perú. Los indios no poseían estructuras políticas fáciles de identificar. Los de Piratininga "no son súbditos de ningún rey ni capitán [. . .] cada quien es rey en su casa y vive a su manera".[18] Podemos reconocer aquí el espectro de las "behetrías" que había surgido bajo las plumas ibéricas cada vez que las fuerzas sociales descubiertas desconocían las jerarquías. Aterrado, el jesuita Anchieta describe esas sociedades sin autoridad estable, divididas por luchas intestinas, moderadas tan sólo por los lazos de parentesco. Olvidaba que si su padre se había establecido en las Canarias era por haber huido del país vasco en el que se desgarraban las familias Loyola y Anchieta. Los indios eran fácilmente atraídos por las cosas de Europa, pero las conversiones efectuadas en las aldeas brasileñas no duraban más que una visita. De allí surgió el proyecto de reagrupar y de establecer a las poblaciones en aldeas —*aldeias*— bajo el control de la compañía. La primera de ellas fue creada en los alrededores de Bahia en 1552. Era, en cierto modo, la versión portuguesa de las congregaciones españolas.

Para ganar tiempo, por habilidad o por resignación, los jesuitas se mostraron indulgentes en materia de prácticas religiosas. Confirmaron las costumbres locales que aceptaban la presencia de indios paganos en las iglesias al lado de los cristianos; toleraron la desnudez de hombres y mujeres en las capillas en ocasión de bautizos y de misas, dada la incapacidad de vestirlos, y hasta les permitieron mezclar sus danzas con los ritos de la Iglesia. Los jesuitas estaban convencidos de que era necesario conservar

[16] Nóbrega (1988), pp. 78, 105. Los indios son los "negros da terra", así llamados aún en el siglo XVII (Theodoro [1984], p. 72).

[17] Anchieta (1988), p. 196; Nóbrega (1988), pp. 104, 115, 159.

[18] *Ibidem*, p. 55.

los usos indígenas —así fuesen los cantos y las músicas que acompañaban a los homicidios y los festines— para mejor atraer a los neófitos. Hasta habían adoptado ciertos gestos autóctonos, como el que consistía en caminar golpeándose el pecho en el momento de predicar el evangelio.[19] La imposición del matrimonio y de la familia cristiana tropezó con los mismos obstáculos que en el resto del Nuevo Mundo. La compañía se manifestó, en ese ámbito, extremadamente laxa; según el jesuita Anchieta, "parece indispensable que el derecho positivo se relaje en estas comarcas"; sólo había que proscribir el matrimonio entre hermano y hermana. Esta tolerancia engendraba situaciones inconcebibles en la América hispánica: jesuitas rodeados de mujeres desnudas, luchando contra la tentación, noches pasadas de pie, al aire libre, bajo tormentas tropicales, para evitar la promiscuidad de las borracheras colectivas. Anchieta dice que un día, agotado y tembloroso, no resistió más y se metió a la choza para terminar la noche "entre ellos" al calor del hogar.[20] Semejante intimidad, acompañada por una extraordinaria capacidad de adaptación al universo indígena, nos incita a moderar la dureza de los juicios emitidos sobre los naturales; los jesuitas sabían que cuanto más presentaran una imagen negativa sus paganos, más extraordinario parecería el éxito de su conversión.

Este paraíso seductor dotado de una naturaleza exuberante era, asimismo, un infierno poblado de seres diabólicos.[21] Los jesuitas soportaron la hostilidad de los adivinos o brujos —los *feiticeiros*— con los cuales, por lo demás, no vacilaban en contender en justas verbales y milagros. Ante esos oráculos indígenas los religiosos hacían creer que hablaban directamente con Dios,[22] aunque no siempre persuadían a su público.

A los indios no les gustaba demasiado la intrusión de los misioneros, como tampoco a los europeos, que veían escapar así una mano de obra condenada a la esclavitud. Los jesuitas creyeron encontrar un aliado eficaz en el primer obispo de Bahia, don Pedro Fernandes Sardinha. Pero este obispo humanista, formado en la Sorbona, donde fue maestro de san Ignacio, reprobaba los métodos de los jesuitas. A sus ojos los indígenas debían ser considerados como paganos mientras no vivieran como los europeos. Predicaba una estricta separación entre los minúsculos enclaves de portugueses y las masas no cristianas, como la que prevalecía en la India, donde el obispo había pasado una temporada antes de llegar a Brasil. Según el ex maestro del colegio de Sainte-Barbe, Bahia estaba condenada a convertirse en una segunda Goa. Los indios se cobraron la cuenta, valiéndole la palma del martirio. ¿Ironía del destino o señal del cielo? El navío que lo llevaba a Lisboa naufragó a la vista de las costas brasileñas, y el prelado cayó en manos de los indios caeté, quienes lo mataron para después devorarlo.

[19] Nóbrega (1988), p. 142.
[20] Anchieta (1988), pp. 56, 239.
[21] Vainfas (1989), p. 18.
[22] Nóbrega (1988), p. 95; Anchieta (1988), p. 237.

Ante la hostilidad combinada de los colonos y del obispo, los jesuitas desplazaron su centro de actividades hacia el sur, y en 1554 fundaron una misión en los campos de Piratininga, donde más adelante se construiría la ciudad de São Paulo. Allí celebraron su primera misa el día de la conversión del apóstol Pablo, como lo recuerda José de Anchieta, quien formaba parte de la expedición. Los misioneros se consagraron a la catequesis. José de Anchieta se distinguió por la rapidez con que aprendió el tupí, hasta el punto de componer un "arte y vocabulario" a la manera de los misioneros de México. Aparecieron ejemplares manuscritos que circularon hasta en Bahía. ¿Fue su origen vasco el que facilitó el aprendizaje de las lenguas al joven Anchieta, quien ya manejaba con soltura el castellano, el portugués y el latín?

Los jesuitas también supieron fomentar el desarrollo de las artesanías indispensables para el arraigo de la presencia occidental. En sus filas contaban con suficientes técnicos —cocineros, enfermeros, jardineros, carpinteros, etc.— para formar los cuadros de una réplica modesta, pero viable, del mundo ibérico. Muy al principio el trabajo de uno de sus herreros fue el que aseguró la subsistencia de la comunidad jesuita de São Paulo. Los religiosos cambiaban los productos de su forja por los alimentos producidos por los indios.[23] Con el tiempo la mano de obra indígena de que disponían les proporcionó magníficos aprendices al mismo tiempo que les permitía contar con apreciables excedentes. En comarcas tan marginales como São Paulo la situación era paradójica: mientras les enseñaban a los indios los oficios europeos los jesuitas difundían la cultura occidental más eficazmente de lo que podían hacerlo los "pequeños blancos" de su vecindad. Sus logros exasperaban a los laicos portugueses que, faltos de medios y de conocimientos, eran incapaces de competir verdaderamente con ellos.[24] A partir de entonces los choques se volvieron inevitables.

Los orígenes de la Francia antártica

Jesuitas y portugueses tenían otros adversarios. Desde los albores del siglo XVI los muelles de Ruán, de Dieppe y de Honfleur veían desembarcar extraños cargamentos de aves multicolores y de seres misteriosos, disfrazados, más que vestidos, de normandos, a quienes la llovizna y la niebla hacían temblar de frío. Hacía largo tiempo que los franceses de los puertos del oeste sabían acerca de Brasil. Sus navíos partían de allí cargados de madera roja o palo brasil —*pau brasil*— que había dado su nombre a la comarca. Paulmier de Gonneville, los hermanos Verrazzano (1526 y 1529) y muchos otros multiplicaron las expediciones que llevaban el apreciado tinte a

[23] Anchieta (1988), p. 550.
[24] Theodoro (1984), pp. 48-50.

Ruán y Amberes. Los cargamentos también transportaban animales y objetos exóticos, que se pusieron de moda en Francia: mazas, rosarios de concha, monos y loros. Los rosarios que llevaban los marinos y que parecían de coral blanco y de porcelana fascinaban a los franceses tanto como las baratijas de vidrio que iban a parar a manos de los brasileños o, en el lenguaje de la época, de los "Amériques".[25] Incluso poetas como Jodelle y Ronsard empezaron a soñar con una "Francia antártica" situada a mil leguas de la barbarie de la Francia ártica.[26] Mucho antes de Montaigne, a finales del decenio de 1550, esos miembros de la Pléyade, cuyos versos oponían la dureza de su época a la seducción de Brasil y a la nostalgia humanista de la edad de oro, adoptaron del mito del buen salvaje. Más prosaicamente, el tabaco penetró en Francia en el equipaje del cronista André Thevet con el nombre de "hierba angumosina" antes de llamarse, por obra de Jean Nicot, "nicotina".[27]

La aventura comercial, el amor a las curiosidades y la moda llevaban a Francia imágenes de Brasil. Por ello no es sorprendente que en las fiestas en que se celebró la gloriosa entrada del rey Enrique II en Ruán, en 1550, unos marinos pintados y desnudos se exhibieran al lado de los indios brasileños, "desnudos, bronceados y agazapados, sin cubrirse la parte que la naturaleza ordena". Una aldea tupinambá con sus chozas y sus hamacas embelleció las orillas del Sena.[28] Las relaciones pacíficas con los indios de Brasil y esta presencia física en tierras de Francia serían decisivas en el futuro. Contribuyeron a forjar una visión positiva de la América indígena que inspiró una larga tradición intelectual, así como orientó el modo en que se comportarían los franceses con los naturales del Caribe y de Canadá.

La frecuentación de las costas brasileñas fue, pues, para los franceses una experiencia fundacional;[29] los marinos de Saintonge y de Normandía conocieron allí el mundo indígena y la técnica del *boucan* para ahumar los alimentos, así como el uso de las hamacas. Tal como lo habían hecho los compañeros de Colón en el Caribe, probaron el arte de convivir con los indios en paisajes y climas hasta entonces desconocidos. Les gustó la música indígena "con los instrumentos [. . .] hechos de algunos frutos ahuecados, o bien de huesos de animales o de sus enemigos".[30] Se acostumbraron a las bebidas y los manjares brasileños, a la piña —tan "maravillosamente excelente"—, a la desnudez de hombres y mujeres, a los cuerpos pintados de diversos colores y las incisiones en la piel. Los franceses de Brasil que gusta-

[25] Staden (1979) emplea la palabra "América" para designar a Brasil (p. 151).

[26] Lestringant (1990), p. 30.

[27] Thevet (1981), p. 42.

[28] *Ibidem*, p. 18; Lestringant (1990), p. 29.

[29] Boucher (1972); Olive Patricia Dickason, "The Brazilian Connection: A Look at the Origin of French Techniques for Trading with Amerindians", *Revue Française d'Histoire d'Outre-Mer*, t. LXXI, 1984, núms. 264-265, pp. 129-146; asimismo (1984); Lestringant (1990), pp. 26-29.

[30] Thevet (1981), ff. 53v, 64v, 68r.

ron del tabaco "se han vuelto maravillosamente aficionados a esta hierba y perfume".

Se acostumbraron incluso a los ritos caníbales en los cuales algunos de ellos participaron a veces, clandestinamente. En las *Singularitez de la France Antarctique* (1557), el cronista de Angulema André Thevet menciona una de sus conversaciones con víctimas dispuestas a morir y a ser devoradas: "En otro tiempo conversé (por placer) con tales prisioneros, hombres hermosos y fuertes".[31] Thevet deseaba recoger las impresiones de los condenados que se encontraban a las puertas de la muerte, pero sus interlocutores conversaron con él de las cosas más triviales del mundo. El fin que les aguardaba les parecía tan ineluctable como glorioso. El alemán Staden efectuó la misma investigación —el tema era candente y a Europa le encantaban esos relatos—[32] y obtuvo una respuesta análoga: "Bromeaban como si fueran a una fiesta".[33] La práctica portuguesa del *resgate* era la que podía escandalizar a los indígenas, a los que libraba de un destino fatal pero ya esperado, para hundirlos en la muerte lenta de la esclavitud a la europea.

Cada vez que un navío de Bretaña o de Normandía desembarcaba su quincallería, unos indios extraños que hablaban el bretón o el francés se ajetreaban entre los naturales y los marinos; y sin embargo eran súbditos del rey de Francia. Las tripulaciones habían tomado la costumbre de dejar en la costa brasileña a jóvenes que, a veces por su gusto, preferían el exotismo de la tierra firme a los peligros del mar. Y su supervivencia dependía de su habilidad. A medida que esos adolescentes crecían se volvían magníficos intermediarios entre las cosas y los hombres de Brasil. Su conocimiento de las lenguas y de las costumbres locales los convertía en intérpretes irremplazables entre los marinos franceses y los nativos, así como entre las diversas tribus.

Como los archivos conservan pocas huellas, se ha subestimado la presencia y la función de esos individuos que vivían diseminados en las fronteras y las costas del Nuevo Mundo. No había comercio o, mejor dicho, no había trueque sin esos inevitables intermediarios, duchos para azuzar a los indígenas contra los intrusos que les desagradaban. Y tampoco habría habido etnografía sin esos informantes; Thevet confiesa haber obtenido sus conocimientos de "la religión de los Amériques", "por medio de un intérprete francés que había vivido allí diez años y que entendía perfectamente su lengua". El saber del intérprete europeo, más que fruto de una simple curiosidad, era la expresión de una sensibilidad ante las costumbres indígenas, de una participación en las creencias y en los mitos de un mundo que había llegado a ser el suyo.

[31] *Ibidem*, ff. 60v, 76r; sobre Thevet, Lestringant (1991a y b).

[32] En caso de necesidad se inventaban conversaciones con antropófagos de paso por Francia (véase Lestringant [1991b], p. 316, citando *Les diverses leçons* de Loys Guyon, Sieur de la Nauche, Lyon, Claude Morillon, 1604, libro IV, cap. 3, p. 592).

[33] Staden (1979), p. 104.

El intérprete no se limitaba a trasmitir lo que captaba; interpretaba y relaboraba sin cesar elementos provenientes de su nuevo medio. A su vez, los indios que reclamaban la ayuda de los cristianos contra los espíritus malignos integraban al extranjero a su universo. Los mundos se interpenetraban. Las prácticas de los hechiceros *pagés*, magia o adivinación, casi no tenían secreto para los franceses establecidos permanentemente, ni tampoco les provocaban temor alguno. ¿Estaba mejor Francia que Brasil, "con una partida de viejas hechiceras que hacen limpias con hierbas o cuelgan escritos del cuello?"[34] Los *pagés* brasileños se volvían casi familiares a ojos de unos europeos tan trasformados que se les acusaba de llevar "una vida de ateos", a buena distancia del dios cristiano, comportamiento que, en vísperas de las guerras de Religión, les parecía a todos, católicos o protestantes, el colmo de la abominación.[35]

Los intérpretes también habían asimilado las tretas de guerra de los indios; sabían descubrir las "aguzadas estacas de madera" hundidas en la tierra y burlar las emboscadas tendidas por la noche. Por lo demás, nada les impedía volverse contra los cristianos y poner al servicio de sus anfitriones, convertidos en sus padres, sus conocimientos europeos, aun si a sus discípulos les costaba usar las armas de fuego. Esos franceses compartían su vida con indias, que conseguían sin dificultad y con las que tenían incontables hijos. El precio de esta insensible compenetración era una indianización de los modos de vida, una vuelta al salvajismo de los seres y de sus hábitos. Sus compañeras, según la costumbre india, se encargaban de lo esencial; ellas recogían raíces y frutos, fabricaban harinas y bebidas locales y cultivaban las huertas. En cuanto a los esposos franceses, cambiaban sus servicios por pescado y piezas de caza, pues sus actividades de intermediarios no les dejaban casi tiempo para cazar o pescar. En general los niños mestizos terminaban siendo absorbidos por la población indígena.

Los intérpretes no fueron los únicos que se "americanizaron". Más de un francés que iba de paso encontró irresistibles los encantos de la vida selvática. El mayor placer de Jean de Léry, zapatero de 23 años, originario de Borgoña, era ir a las costas de la Bahía de Río y correr sobre la tierra firme para mezclarse con los indios, hasta el punto de escribir años después: "A menudo lamento no estar ya entre los salvajes". Por lo demás, la aportación de los artesanos era indispensable para el desarrollo de un asentamiento europeo en tierra americana. Su oficio los hacía más curiosos sobre las prácticas y usos locales. Estaban dispuestos a adoptar todas las costumbres capaces de mejorar una vida cotidiana llena de incomodidades. Así, años después Léry introdujo en Berry el uso de la hamaca; "El Nuevo Mundo le da el ejemplo al Viejo."[36]

[34] Thevet (1981), ff. 53v, 64v, 68r.
[35] Léry (1992), pp. 147-148.
[36] Lestringant (1991b), p. 51.

Los salvajes

Con los indios eran de rigor tratos y componendas; "Para reinar en ese país hay que practicar la amistad de los salvajes: de otra manera se levantan y saquean sin cesar a todos los que encuentran". Los franceses sólo pudieron sostenerse interviniendo en los conflictos que dividían localmente a las poblaciones indígenas, o bien oponiéndolos a sus rivales portugueses.[37] Los imperativos estratégicos y los de la supervivencia barrían con los tabúes más arraigados. Un episodio del cautiverio de Hans Staden resulta particularmente perturbador; retenido en una aldea tupinambá, el alemán esperó un momento en que un joven francés de paso aceptara librarlo de las manos de los naturales, pero éste, probablemente oriundo de Dieppe, prefirió abandonarlo a su suerte para no enfadar a los indígenas: "Matadlo y devoradlo, pues ese pillo es un auténtico portugués, enemigo vuestro y mío".[38] Los franceses, por lo demás, no vacilaban en entregarles a sus aliados indígenas los prisioneros portugueses, que terminaban en las entrañas de los "salvajes".

Vemos, pues, que el canibalismo indígena distaba mucho de constituir un muro infranqueable entre los europeos y sus anfitriones. Portugueses y franceses toleraban esta práctica si favorecía sus intereses. La frontera se alteraba también en cuestión de creencias; algunos europeos se ponían a interpretar los fenómenos naturales en términos cristianos para impresionar a los indígenas que los rodeaban. Y, a la recíproca, los indios los hacían responsables de las tempestades que azotaban la selva; al infortunado Staden se le acusó de haber desencadenado un huracán con sólo leer; "La causa es ese hombre malvado, pues durante todo el día ha estado contemplando las pieles del trueno."[39] Los europeos se habían vuelto actores de primer orden en la confrontación con los elementos que componían la naturaleza brasileña: el trueno, la lluvia, el huracán y la selva.

El dominio de las lenguas indígenas favorecía considerablemente los intercambios; se había impuesto de manera tan indiscutible que portugueses, alemanes y franceses llegaron a utilizar el tupí para comunicarse unos con otros, como si le fuese más fácil a un normando hablar con un originario de Hesse la lengua de los indios que intentar entender el alto alemán.

Los indios no sufrían sin daño esos repetidos contactos. La irrupción de los cristianos tuvo repercusiones sobre las redes comerciales y perturbó las reglas de circulación de las mujeres; los padres les ofrecían sus hijas a franceses y a portugueses "por cualquier cosa". La llegada de mercancías europeas a los pueblos de la costa alimentaba nuevos intercambios con las tri-

[37] Thevet (1981), f. 129v.

[38] Staden (1979), p. 84. Quiso el azar que Staden, sano y salvo, de paso por el puerto normando, pudiera anunciar a la familia de la tripulación la desaparición del navío y del maldito francés (*ibidem*, pp. 145-146).

[39] *Ibidem*, pp. 105, 138.

bus del interior y de la selva. Los indígenas que estaban en contacto con los europeos cambiaban las hachas y los cuchillos que les daban los cristianos por plumas y collares llegados del interior. Entregaban a los extranjeros el rojo palo brasil que ellos talaban, vendían y transportaban tres o cuatro leguas hasta llegar a los navíos. Los gustos cambiaban, pues "ese pobre pueblo tiene curiosidad de cosas nuevas y las admira". "Los hombres [. . .] se acercan con tal confianza y familiaridad que nos toman, sin ceremonias, nuestro bonete o sombrero y, habiéndoselo puesto en la cabeza, unos después de otros, se miran y admiran, para ver cuál es el más guapo."

André Thevet observa, divertido, que esas "buenas gentes" que van desnudas se muestran "muy deseosas de faldas, camisas, sombreros y otras prendas, y que las consideran caras y preciosas", aun si reservan su uso para las solemnidades, banquetes, muertes rituales o funerales. Tropas de chiquillos seguían a los cristianos pidiéndoles anzuelos. Los adultos se procuraban objetos de hierro, y algunos se pusieron a trabajar ese metal: "Desde que fueron frecuentados por los cristianos, han aprendido cierto uso de batir el hierro." Llegaron a dominar el arte de la forja "después de haber sido instruidos por los cristianos". En particular fabricaban pinzas para depilar, a las que daban gran importancia, y empleaban grilletes para inmovilizar a las víctimas que se disponían a consumir. Algunos indios adquirieron dagas y espadas; otros llevaban hasta arcabuces, "pero no saben usarlos, sino que tiran algunas veces con gran dificultad, y sólo para espantar a sus enemigos".[40] ¿Serían tan sencillas las cosas? El jesuita portugués Anchieta acusa a los franceses de dar a los tamoio armas en tal cantidad —incluyendo arcabuces— que los cristianos podían comprárselas.[41]

Acostumbrados a enfrentarse a los europeos, los indios se habían vuelto capaces de atacar los "pequeños navíos" que pasaban cerca de la orilla. Sus tripulaciones terminaban devoradas, a menos que otros europeos, amigos de los agresores, lograran rescatar a los cautivos. Algunos llegaron a atravesar el océano. La historia ha conservado el recuerdo de un joven tabaiaré que unos comerciantes llevaron a Ruán. Allí recibió el bautismo y se casó. A los 22 años, impulsado tal vez por la nostalgia, decidió retornar a Brasil. Le fue mal; en cuanto los miembros de una tribu enemiga se enteraron de su presencia en un navío francés se precipitaron a hacerlo pedazos. Murió como "buen cristiano" y su afrancesamiento le valió, tal vez, no ser devorado. Los indios se apoderaban de todo, hasta de los libros. El alemán Staden, prisionero de los tupinambá a punto de ser devorado, "trataba de ocuparse leyendo un libro portugués que los indios habían encontrado a bordo de un navío del que se habían apoderado con ayuda de los franceses".[42]

[40] Thevet (1981), ff. 54v, 73r, 85v, 90v, 116v.
[41] Anchieta (1988) t. III, p. 209.
[42] Thevet (1981), f. 79r; Staden (1979), p. 104.

Los franceses en Río

El paraíso brasileño estaba defendido por un Portugal que había sido rebasado por la enormidad de la tarea y por la inmensidad del subcontinente que le había tocado en suerte. Las capitanías habían limitado las ambiciones francesas, pero dejaban huecos que atraían a marinos y aventureros. Tal fue el caso de un notable refugio situado al norte de la capitanía de São Vicente. En 1555 Villegagnon, caballero de Malta que se había cubierto de gloria participando en el rescate de la joven María Estuardo, se instaló en la Bahía de Río de Janeiro.

La presencia francesa en la Bahía de Río no duró más de cinco años. No por ello dejó de ser para la Francia del siglo XVI una empresa de rara continuidad si se la compara con las tentativas de instalación en Florida o Canadá. A la usanza portuguesa, los franceses se limitaron a establecer fortines con objeto de controlar ciertos puntos estratégicos y de obtener las más lucrativas materias primas.[43]

Este asentamiento ponía de manifiesto las flaquezas propias de la expansión francesa por América; no solamente carecía de la ambición y los medios para una colonización u ocupación del país, sino que pronto se debilitó por la querella teológica que oponía a católicos y protestantes. Apenas podemos imaginar hoy los dos grupos irreductibles, discutiendo interminablemente sobre la presencia corporal y real de Cristo en la hostia, en medio de la Bahía de Río, rodeados de poblaciones indígenas entregadas a la antropofagia. Sostener, como lo hacía la Iglesia romana, que la hostia era la carne misma de Cristo, ¿no era hacer de la misa y de la comunión un canibalismo en el sentido más literal del término, convirtiendo a los católicos en émulos de los salvajes brasileños? Para resolver la dificultad, ¡no se vaciló en enviar un pastor al otro lado del Atlántico, a consultar con Calvino en Ginebra! Los papistas triunfaron y ahogaron a tres hugonotes, considerados irrecuperables. La Bahia de Río de Janeiro le prestaba su marco paradisiaco a un anticipo de las guerras de Religión; las víctimas protestantes engrosaron las filas de los mártires de la fe reformada.

Esos conflictos se complicaron aún más por las artimañas de los intérpretes, furiosos contra esta intrusión en masa. Intentaron un levantamiento contra Villegagnon. Chocaban allí dos concepciones y, más aún, dos prácticas; el ir y venir pacífico de los intérpretes y su doble juego constante exasperaban a los militares que planeaban establecer una presencia dominante y permanente, en torno a núcleos sólidos, siguiendo el modelo ibérico.

El gobernador Mem de Sá resolvió esas tensiones. En 1560 tomó por asalto el fortín francés, aunque sin eliminar a los intrusos de la región. La victoria portuguesa tuvo consecuencias distintas para los dos grupos anta-

[43] Lestringant (1991b), p. 26.

gónicos. Fue el toque de muerte para los militares y, paradójicamente, selló la victoria de la indianización:

> Los franceses en Río no sólo llevan hoy una existencia apartada de la Iglesia católica, sino también una vida de salvajes; viven como los indios, comiendo, bebiendo, danzando y cantando como ellos, pintado el cuerpo con tintes negros y rojos, adornándose con plumas de pájaros, yendo a veces desnudos, sólo con un calzón, y, por último matando a sus adversarios según los ritos de los indios, y tomando nombres nuevos como ellos. ¡Sólo les falta alimentarse de carne humana![44]

Para acabar con ese espectáculo que afligía al jesuita Anchieta fue necesaria una segunda expedición, cinco años después. Un puesto militar portugués —al pie del Pan de Azúcar— y luego un establecimiento permanente, se construyeron en el emplazamiento de la futura ciudad de Río, y uno de los sobrinos de Mem de Sá recibió la segunda capitanía real de Brasil.[45]

El paraíso del azúcar y el infierno de los negros

La entrada en funciones del gobernador Mem de Sá (1557-1572) no sólo terminó con la expulsión de los franceses. La situación de la compañía mejoró sensiblemente, pues Mem de Sá resultó ser un activo colaborador de los jesuitas. Prosperó la política de las *aldeias;* en 1562 reunían a 34 mil indígenas. Pero la guerra emprendida contra los caeté puso en peligro esta política de arraigo. Las enfermedades y las hambrunas que comenzaron a diezmar a los indígenas tuvieron el mismo resultado que en el Caribe, en México o en Perú. Se reproducía el ciclo infernal. Los europeos ávidos de mano de obra aumentaban su presión sobre las poblaciones locales, cuya suerte siguió empeorando. Ciertas medidas adoptadas en favor de los indígenas casi no tuvieron efecto, ya que en 1574 se restablecía el *resgate,* que por un breve lapso se había abolido. A la muerte del gobernador Mem de Sá la dominación portuguesa había anulado las amenazas que durante largo tiempo la contuvieran. De 1570 a 1585 la población blanca aumentó un tercio, pasando de 20 mil a 30 mil personas. Durante ese tiempo se duplicó el número de trapiches: de 60 a 120. El azúcar y los negros estaban modificando la faz de Brasil.

[44] Anchieta (1988), t. III, p. 219: "A vida dos Franceses que estão neste Rio e já não somente hoje apartada da Igreja Católica, mas tambem feita selvagem; vivem conforme aos Indios, comendo, bebendo, bailando e cantando com eles, pintando-se con suas tintas pretas e vermelhas, adornando-se com as penas dos passaros, andando nús ás vezes, só com uns calções, e finalmente matando contrarios, segundo o rito dos mesmos Indios, e tomando nomes novos como eles, de maneira que não lhes falta mais que comer carne humana, que no mais sua vida é corruptissima. . .".

[45] Bethell (1987), p. 29.

En 1542, un decenio después que en México, se instaló en Pernambuco el primer trapiche brasileño, y su propietario, Duarte Coelho Pereira, solicitó autorización para importar a los primeros negros. La explotación de la caña de azúcar, que exigía una tecnología elaborada, redes comerciales extensas, esclavos en gran número, y capital, había comenzado en Chipre y en Sicilia, antes de invadir las islas del Atlántico, Madera y las Canarias. La explotación del azúcar de São Tomé, cercano a África, constituyó una etapa decisiva, pues introdujo un cambio de escala en los efectivos de la mano de obra servil y la extensión de las plantaciones. Sólo faltaba importar, idéntico, el modelo —el engenho— a Brasil, para hacerlo trabajar a todo su rendimiento. Al igual que en la América española donde se habían instalado los primeros trapiches, la trata de esclavos desencadenó una monstruosa trasferencia de seres humanos a través del Océano Atlántico, como lo había hecho hacia Portugal, con destino a Lisboa y a las plantaciones de Algarve; en 1551 10% de la población de la capital era esclava.[46]

El arraigo de los portugueses en el litoral africano estimulaba ese negocio, convirtiendo al Atlántico Sur en un lago lusitano. Muchos de los esclavos procedían de la costa occidental de África; englobados con el nombre de sudaneses, eran wolof, mandingas, songhay, mossi, hausa y peul. Bien formados, a veces musulmanes, a menudo pastores, decíase de ellos que eran menos dóciles que los bantúes, originarios del África Central y Ecuatorial. Los intermediarios europeos establecidos entre los indígenas —los *tangosmaus* y los *lançados* de Guinea—, así como algunos negros ya reducidos a la esclavitud —los *pombeiros* de Angola— penetraban en el interior de las tierras africanas para conseguir esas mercancías vivientes. Negociaban sus presas con los patronos de los barcos que embarcaban los esclavos. Las condiciones de transporte en los *tumbeiros* —barcos negreros— eran desastrosas. A veces la mitad del cargamento perecía en los 35 a 50 días que duraba el viaje; de ello se quejaban los negreros, quienes sostenían que los riesgos y las pérdidas de la empresa limitaban en extremo sus ganancias, pues tenían que pagar el precio de compra, los impuestos debidos a la Corona y los gastos de transporte hasta Brasil.[47]

Desde el decenio de 1540 los negros empezaron, pues, a desembarcar en la "tierra de la Santa Cruz". Treinta años después, eran entre dos y tres mil.[48] En 1600 de 13 a 15 mil esclavos se encontraban dispersos en 130 ingenios, que operaban en 70% con mano de obra africana. Durante toda la primera mitad del siglo XVII la elevada mortalidad exigió continuos arribos; los negreros introducían cada año un promedio de cuatro mil esclavos.

"Un ingenio azucarero era el infierno, y sus propietarios estaban condenados", aseguraba un jesuita de Bahia en 1627. Los esclavos sufrían condi-

[46] Barrett (1977), p. 27; Lockhart y Schwartz 1987), pp. 26-28, 189.

[47] Sonia A. Siqueira (1972), *A inquisiçao portuguesa e a sociedade colonial*, tesis doctoral, Universidad de São Paulo, I, 144a; Bethell (1987), p. 54.

[48] En 1587 14 mil, en Bethell (1987), p. 26. Por entonces había cerca de diez mil en Pernambuco y tres mil en Bahia.

ciones físicas y espirituales degradantes a ojos del cristianismo y, para sobrevivir, se aferraban a restos del paganismo africano, aprovechando la indiferencia o la complacencia de su patrón. El buen funcionamiento del ingenio, en todas las etapas de fabricación del azúcar, exigía un mínimo de cooperación de parte de la mano de obra servil, y ciertas concesiones de parte de los propietarios, preocupados, ante todo, por evitar los sabotajes.[49] Como los amos —que a menudo eran cristianos nuevos— cerraban los ojos ante los ritos y las magias de sus esclavos, a comienzos del siglo XVII surgió una cultura afrobrasileña. Ese mundo negro se asemejaba a los de México y los Andes, sin verse tan expuesto a las influencias de las sociedades indias. Con las aportaciones africanas propiamente dichas se mezclaban creencias sincréticas que los negros y los mulatos originarios de Portugal difundían en las diferentes posesiones portuguesas, a espaldas de los inquisidores.

Después de la época de los fortines y de los depósitos, después de la del comercio de "madera de brasa", el primer auge económico de Brasil se debió a la producción de caña de azúcar y a la economía de plantación. A finales del siglo XVI la presencia portuguesa se concentró en las costas atlánticas, donde aprovechando unas condiciones climáticas y los suelos propicios los portugueses plantaron sus campos de caña de azúcar. Las lluvias abundantes aumentaban las virtudes de los suelos de tierra densa, negra y rojo oscura, llamada *massapé*. En el lugar abundaba la mano de obra, y el litoral estaba siempre cerca. Bastaba embarcar el producto hacia los mercados europeos, ávidos de lo que servía como medicamento, además de ser un dulce de sabor delicioso. El auge de la producción azucarera benefició, ante todo, a la capitanía de Pernambuco, con mucho la más rica, donde más de un centenar de explotaciones azucareras obtenían ingresos de dos millones de *reis* anuales. También Bahia era un foco activo de la economía azucarera.[50] En cambio las regiones situadas lejos de los ríos y del mar no se prestaban al cultivo azucarero; las lluvias torrenciales impedían la explotación de las tierras de *massapé* y dificultaban la circulación de las pesadas carretas de bueyes.

Brasil, poblado por 30 mil europeos en vísperas del siglo XVII, y produciendo más de 10 mil toneladas de azúcar anuales, se había convertido, pues, en una posesión portuguesa de un género particular, una colonia de plantaciones, orientada exclusivamente hacia la exportación, formada por un rosario de aldeas agrícolas y de puertos que explotaban mano de obra servil, primero india, después africana. El desarrollo del cultivo de la caña de azúcar marcaba el ritmo de la economía del Brasil portugués. El crecimiento, muy sostenido de 1570 a 1600, cedió ante el estancamiento hasta 1625 —se contaban por entonces más de 200 ingenios—, y luego se reanu-

[49] Mello e Sousa (1987), p. 147.

[50] *Ibidem*, pp. 37, 67. Desde 1570, de los 60 ingenios con que contaba Brasil, 23 se encontraban en Pernambuco y 18 en la región de Bahia, en Bethell (1987), p. 73.

dó hasta 1640. Si bien las condiciones de trabajo en los campos y en los trapiches eran semejantes a las que prevalecían en la Nueva España y en la Española, el predominio aplastante de la producción azucarera brasileña estaba sentando las bases de una sociedad esclavista; "Como el propio pan de azúcar, la sociedad cristaliza con europeos blancos en la cumbre, luego con gente de piel bronceada, de origen mestizo, menos bien considerada y, por último, con esclavos negros que, como el azúcar panela de color oscuro, son considerados de la más baja calidad."[51]

La tumba de los indios

¿Qué pasaba con los indios? A finales del siglo XVI el destino de los naturales no era mucho mejor que el de los negros. Empero, podían vender cara su vida. Las sociedades indias costeras o cercanas a las costas estaban en vías de desintegración, si no de extinción. A intervalos regulares las epidemias diezmaban las poblaciones locales, sembrando el desconcierto y la desesperación.[52] Las plagas se sucedían unas a otras,[53] y en el curso del decenio de 1560 se llevaron a 30 mil indios de las misiones jesuitas de la región de Bahia. Pero las enfermedades también invadían el mundo de la selva, causando allí estragos aún más terribles. Estallaron hambrunas, que obligaron a algunos a venderse como esclavos por un poco de comida, en tanto que otros se mostraban receptivos al mensaje de los chamanes que prometían conducirlos a la Tierra sin Mal.

Los sobrevivientes se mestizaron haciendo surgir un "proletariado" de "mamelucos", término tomado del mundo turco y que designa a los guerreros mercenarios, o bien huyeron hacia el interior, con la esperanza de escapar de las redadas de los cazadores de esclavos, pues para cubrir su déficit de mano de obra los gobernadores organizaban expediciones que, so pretexto de buscar oro, hacían cautivos a los cuales llevaban por la fuerza a la costa. A menudo bastaba atraer a los indios ofreciéndoles mercancías, armas y la ilusión de una vida cómoda al servicio de los portugueses. Una vez a la vista del mar los desdichados eran separados unos de otros, el marido de la mujer, los padres de los hijos, el hermano de la hermana. Al primer

[51] *Ibidem*, pp. 57, 67.

[52] Azpilcueta Navarro (1988), t. II, p. 431: "Neste tempo não se viam entre elles nem ouviam os bailes e regosijos costumados, tudo era chôro e tristeza, vendo-se uns sem paes, outros sem filhos, e muitas viuvas sem maridos, de maneira que, quem os via neste su desamparom recordando-se do tempo pasado e quão muitos eram então e quão poucos agora e como dantes tinham o que comer e ao presente morriam de fome, e como antes viviam com liberdade e se viam, além da sua miseria, a cada passo assaltados e captivos á força pelos Christãos" (testimonio jesuita sobre la región de Bahia en 1564).

[53] *Ibidem*, pp. 431-432: "Sobreveio-lhes outra doença muito peior que a outra, a qual eram umas variolas ou bexigas, tão asquerosas e hediondas que não havia quem as pudesse supportar com a grande fetidez que dellas sahia, e por essa causa morriam muitos ao desamparo comidos dos vermes que das chagas das bexigas nasciam e se engendravam em sous corpos, em tanta abundancia e tão grandes que causavam um grande horror e espanto a quem os via. . .".

pecadillo los marcaban con fuego en el rostro. Y sin embargo, muchos esclavos lograban huir y daban informes inapreciables a los grupos que se mantenían en pie de guerra.[54]

Pero hay que distinguir entre las capitanías. Los indios de las regiones de Bahia y de Pernambuco tuvieron un fin similar al que acabamos de describir. En su mayor parte desaparecieron brutalmente para ser remplazados por los rebaños de ovejas de los *poderosos do sertão*. Las inmensas tierras de esos potentados estaban al cuidado de mestizos y de algunos indígenas cristianizados. Indios de lengua ge, encantados de poder capturar esas nuevas presas, chocaron con los ganaderos y sus gentes. En el decenio de 1620 lograron incluso expulsarlos de los llanos de Apora. Y desde entonces hasta mediados del siglo XVII no dejaron de acosar a los portugueses y sus ayudantes.

En el noreste la existencia de poderosas naciones autóctonas y la irrupción de los franceses y los holandeses actuaron en favor del mundo indígena o, mejor dicho, le dieron un respiro. Los portugueses de Pernambuco entablaron una alianza con los tobajará, de lengua tupí, pero chocaron con los caeté. Establecidos al sur de Pernambuco y aliados de los hugonotes franceses, los caeté resistieron tenazmente después de haber sido aplastados en 1590. Por la misma época los potigar del norte tuvieron un destino análogo: en 1601 cayeron definitivamente bajo el dominio portugués. Los tupinambá del Maranhão, que pactaron con los franceses desembarcados en la región en 1612, fueron destrozados dos años después en ese lejano noreste. El avance hacia el interior habría seguido el modelo de Bahia —ganadería extensiva en manos de propietarios poderosos— si la guerra contra los holandeses no les hubiese obligado a tener consideraciones con los indígenas. Algunos jefes potigar aprovecharon esta situación para darle su apoyo a uno y otro bando, cuya religión abrazaban. Pronto fueron temibles combatientes, entrenados en el manejo de las armas de fuego y en todas las formas de la guerra de guerrillas.

Al sur de la región de Bahia, en la provincia de Río, los indígenas sufrieron menos por causa de los blancos. Los portugueses que allí se habían instalado avanzaron bastante poco por las tierras circundantes. Los obstáculos naturales contenían su avance tanto como los indios. Los aimoré, tribu de lengua ge, resistieron denodadamente a los blancos, quienes temían sus flechas y su habilidad para maniobrar. Se mostraron insensibles a toda propuesta, así como a las mercancías con las cuales se les quería tentar. Sólo a comienzos del siglo XVII se esbozó una tibia pacificación. Según el cronista Magalhães de Gandavo, aquél debía ser un pueblo "bárbaro e intratable".[55]

Pero, como en todas partes del Nuevo Mundo, la sociedad indígena estaba dividida. Algunas poblaciones se aliaban con los europeos contra sus

[54] Anchieta (1988), t. III, p. 203.
[55] Bethell (1987), p. 158.

enemigos tradicionales; así, los tamoio de Río hicieron la paz con los portugueses para poder volverse contra los tupí, quienes, a su vez, habían empuñado las armas contra la gente de Lisboa. Los grupos cristianizados apoyaban a los jesuitas contra quienes deseaban exterminar a los misioneros. Una vez más, después de México y de Perú, los antagonismos engendrados o exacerbados por la penetración occidental dividían las familias y deshacían las redes de alianza. El jesuita Anchieta se maravilló al ver la disgregación de los nexos más sólidos; "Luchaban a flechazos hermanos contra hermanos, primos contra primos, tíos contra sobrinos y, más aún, dos hijos que eran cristianos luchaban de nuestro lado contra su padre".[56] Según el discípulo de san Ignacio esta generalizada perversión de las relaciones humanas y de la sociabilidad más elemental era obra indiscutible de la "mano de Dios", ya que secundaba los designios de la compañía.

A la cabeza de los indios cristianos se destacan las figuras de algunos colaboradores, semejantes a quienes habían hecho posible el avance y la victoria de los Cortés, de los Pizarro o de los Montejo de Yucatán. Célebre por su fidelidad al bando jesuita, Martim Afonso Tibiriçá, principal de Piratininga, se mantuvo sordo a las amenazas de sus padres y de sus sobrinos, que habían decidido atacar la misión jesuita.[57] La guerra separaba definitivamente a los indios cristianos de sus aliados o de sus parientes que habían permanecido en el paganismo. Como habían perdido definitivamente la posibilidad de volver a la selva, que les era hostil, se veían reducidos a ponerse por entero en manos de los jesuitas y de los portugueses. Así se cerraba la trampa de la evangelización, y Anchieta dice, jubiloso, "Estando ahora todos juntos con nosotros, no pueden dejar de adoptar las costumbres y la vida cristiana, por lo menos gradualmente como, bien lo sé, ya han comenzado a hacerlo."[58]

El purgatorio de los blancos

Mientras el mundo indígena resistía o se desplomaba la población blanca, agrupada en los caseríos o en los ingenios azucareros vivía a su antojo, lejos de la metrópoli y de la Inquisición de Lisboa. ¿Debemos recordarle al lector que eran necesarias de diez a catorce semanas de navegación para ir desde la capital del Tajo hasta Bahia? Durante largo tiempo la presencia eclesiástica en Brasil fue insignificante. El primer obispado del país, el de Bahia, creado en 1551, fue durante un siglo la única diócesis de ese subcontinente, mientras que México contaba ya con un arzobispado y va-

[56] Anchieta (1988), t. III, pp. 194, 209.

[57] *Ibidem*, pp. 193-194. Una epidemia se llevó en 1563 a este activo colaborador. Murió "com tanto senso e madureza que não parecia homem do Brasil" (*ibidem*, p. 197). Fue enterrado en la iglesia de la "casa de Piratininga" (São Paulo) en presencia de todos los portugueses, "com a cêra de sua confraia" (*idem*).

[58] *Ibidem*, p. 196.

ríos obispados.[59] El clero, con excepción de los jesuitas, era mediocre, inexistente la red de parroquias e interminables las vacantes. El obispo Fernandes Sardinha y la Compañía de Jesús no dejaron de denunciar las desviaciones de los cristianos y el triste ejemplo de sus pastores. A mediados del siglo Pernambuco les parecía un infierno en el que nadie comulgaba nunca.

¿A qué se asemejaba ese cristianismo que denunciaba el obispo Sardinha y que no dejó de ganar terreno en la segunda mitad del siglo? Muestra todas las desviaciones que proliferaban en México y en los Andes: blasfemia, bigamia, concubinato y hechicería. Pero el ambiente brasileño, la esclavitud y la economía azucarera le dieron matices propios. Verdaderos centros de la vida económica del país, las explotaciones azucareras —los *engenhos*— se convirtieron en foco de una religión patriarcal desarrollada en torno de las capillas que mantenían grandes familias con pretensiones señoriales. El sacerdote del lugar solía estar mejor pagado que el cura de aldea pero, en el mejor de los casos, tenía que tolerar las desviaciones del amo y cerrar los ojos ante las hechicerías de negros y mulatos.

La tierra brasileña modificaba a los seres que allí se asentaban o a los que allí se deportaba. Los portugueses no se contentaron con adoptar la mandioca en lugar del trigo, como lo hicieran los gobernadores Tomé de Sousa, Duarte da Costa y Mem de Sá. A menudo divididos en "bandos", vivían en concubinato con indígenas, practicando abiertamente la poligamia, para escándalo de los pocos jesuitas. Los hijos mestizos reproducían la conducta de sus padres sin preocuparse por las relaciones incestuosas que entablaban con toda libertad. Los religiosos no eran muy distintos; se exhibían con sus mancebas negras, tranquila la conciencia ya que, según decían, no eran más que esclavas. Se toleraba la antropofagia, a veces fomentada y acaso practicada por los cristianos.[60]

En esta libertad de comportamiento se originan sin duda las circunstancias del poblamiento de Brasil. Portugal era una tierra pobre en hombres, y la Corona estaba dispuesta a enviar allí gente a cualquier precio. El exilio fue el instrumento de esta política sumaria, que acabó por expulsar al otro lado del Atlántico a los elementos indeseables de suelo portugués. Por lo tanto, la Corona debía saber perdonar y cerrar los ojos ante los pecados cometidos en una tierra tan joven. Según Duarte da Costa, en 1555 Brasil era una "tierra tan nueva y tan pobre" que no se la podía poblar si no se otorgaban muchos perdones. Gran cantidad de crímenes contra las costumbres hicieron que sus autores fueran despachados a aquella comarca lejana. Violadores de niños, amantes incestuosos, mujeres adúlteras, concubinas

[59] Hubo que aguardar a la segunda mitad del siglo XVII para que fueran erigidas otras diócesis, y a 1707 para que se publicaran las primeras constituciones; Nóbrega (1988), t. I, p. 116.

[60] *Ibidem*, pp. 119, 196: "Já se achou Christão a mastigar carne humana, para darem com isso bom exemplo ao Gentio. Outros matam em terreiro á maneira dos Indios, tomando nomes, e não sómente o fazem homens baixos e Mamalucos, mas o mesmo Capitão ás vezes!".

de sacerdotes, sodomitas y bígamos se unieron con asesinos, brujos, judaizantes, herejes y gitanos. A esos delincuentes vinieron a añadirse aventureros fascinados por las perspectivas de un enriquecimiento inmediato y de una existencia sin fe ni ley.

A menudo las condiciones de vida de esas poblaciones desarraigadas eran insoportables. Suponíase que el clima y la fauna les harían expiar sus crímenes, declarados o secretos. Por la noche los vampiros mordían a los durmientes, atacándolos en la frente y la punta de los dedos, mientras que los *tungas* proliferaban bajo su piel quemada por el sol.[61] De hecho, Brasil se había convertido en el purgatorio de Portugal.[62]

Ésta no era, a veces, más que una etapa de un viaje sin fin; para la mulata María Barbosa comenzó en Portugal, en Evora, la capital blanca del Alentejo, bastión de los jesuitas, de la Inquisición y de la Contrarreforma. Acusada de dedicarse a la brujería, María fue exiliada, primero a Angola, donde reanudó sus actividades, explotando sus talentos de alcahueta; sin duda allí se codeó con los *tangamãos*, esos aventureros de origen turbio, marranos o proscritos de lengua portuguesa, instalados en el interior, que dormían con negras y trataban con contrabandistas europeos que, cada vez más a menudo, llegaban de Holanda. En la costa africana se imbricaban el tráfico de mercancías y el tráfico de creencias, creando un mundo de marginación y contrabando, verdadera antecámara de los mestizajes brasileños. En Angola María había visto a los esclavos cristianos que llevaban al cuello los amuletos de sus fetiches, apenas disimulados bajo las cuentas de los rosarios de la Virgen. Bien sabía ella que conservaban sus nexos con el Islam y que, para sobrevivir, todos cambiaban tanto de identidad como de religión.[63]

Expulsada de África, María Barbosa recaló en Pernambuco, donde persistió en sus malos hábitos; en 1610 fue denunciada en Bahia por prostitución y brujería. Decíase que un africano le proporcionaba las hierbas necesarias para sus filtros, como si su estadía en Angola hubiese dado frutos. El obispo de Bahia la devolvió a Portugal para entregarla a la Inquisición de Lisboa, pero el barco de María cayó en manos de los piratas, que la depositaron en Gibraltar. La acusada, sola, tomó el camino de Lisboa a través de Andalucía, mendigando a lo largo de su ruta. Se presentó al Santo Oficio, que la condenó a una pena ligera pero le prohibió volver a poner los pies en Bahia.[64] Esta mujer, conocida en tres continentes, apreciada por los gobernadores gracias a sus servicios de celestina, odiada de los clérigos por los escándalos que por doquier provocaba, nos remite a la imagen de un planeta portugués cuyo litoral brasileño parece muy cercano a las costas de

[61] Staden (1979), pp. 199-200.

[62] Vainfas (1989), p. 31.

[63] Andre Donelha (1987), *Descrição da Serra Leona e dos Rios de Guiné do Cabo Verde*, ed. y trad. P. E. H. Hair, Lisboa, Junta de Investigaçoes Cientificas do Ultramar, citado en Pietz (1987), pp. 37-39.

[64] Mello e Sousa (1987), pp. 335-338.

África. Las prácticas que se le reprochaban eran triviales, pero desde Alentejo, con sus olores de olivo y de encina, hasta las aguas color turquesa de Salvador de Bahia, la llevaron a través del espacio oceánico, a mil leguas de sus colegas lorenesas o vascas, que quedaban aferradas a su terruño.

Los mestizos de la selva

Tal como ocurriera en la "Francia antártica" —la Bahía de Río— no había ninguna barrera que aislara el universo de los invasores del de los indios. Múltiples móviles les impulsaban a frecuentar el mundo indígena. El encanto, la belleza y la desnudez de las indias hacían palpitar fuertemente los corazones de los extranjeros, aunque estuviesen destinados al celibato. El cuñado del capitán de Pernambuco, Jerónimo de Albuquerque, se casó con la hija de un jefe tobajara, por razones estratégicas y diplomáticas. Tuvo con ella tantos hijos mamelucos que se lo llegó a llamar el "Adán de Pernambuco".

Muchos artesanos, especialmente herreros, más modestos, se internaban en el *sertão* para ejercer su oficio lejos del fisco y ganarse entre los indios una clientela ávida de objetos de hierro. Integración al mundo local y penetración del mercado iban a la par, provocando trasformaciones a menudo irreversibles del medio. Los cazadores de esclavos buscaban en la selva informantes y víctimas; para ganarse la confianza de las poblaciones compartían su poligamia, distribuían armas de fuego y fumaban ciertas hierbas con los chamanes. Algunos se hicieron tan famosos como aquel Domingos Fernandes Nobre, a quien los indios llamaban Tomacauna. A finales del siglo la Inquisición lo acusó de cantar y de bailar como los indios, de ir desnudo como ellos, de llorar y lamentarse a su manera pagana. Se adornaba con plumas y se pintaba de rojo el cuerpo, siguiendo el ejemplo de sus anfitriones. Los portugueses acusados de asesinato desaparecían en el *sertão* huyendo de la justicia y, para que no hubiese represalias, no vacilaban en lanzar contra los cristianos a los indios que los habían recibido. El jesuita José de Anchieta narra de qué manera, con peligro de su vida, partió a recuperar a unos delincuentes que "ahora eran de la compañía de los bárbaros".[65] Su canoa se volcó descendiendo por una caída de agua, y se hizo pedazos. Así, los *tangamãos* de África lograban crear émulos en el interior de Brasil, que, al contacto de los indios, inventaban una vida de frontera, réplica, con trasfondo amerindio, de la experiencia de Guinea.

Otros europeos servían de posta a la penetración europea. El alemán Staden encontró en la costa brasileña a "un hombre que llevaba ropas y un sombrero"; de hecho era un vasco de Bilbao. La Corona española le había encargado que los indios cultivaran mandioca para abastecer a los navíos españoles en ruta hacia el Río de la Plata que intentaban reabastecerse en

[65] Anchieta (1988), t. III, p. 556.

el curso de su travesía. Una cruz colocada sobre unas piedras debía informar a los navegantes de ese socorro, que estaba al alcance de sus cañones; una inscripción grabada sobre los restos de un barril describía el camino que se debía seguir.[66] Hubiera o no posta, a menudo había que acostumbrarse a una existencia solitaria en medio de salvajes, sin ningún interlocutor europeo o cristiano.

Algunos blancos que no eran asesinos ni cazadores de esclavos preferían perderse deliberadamente en la selva como hoy tanta gente se pierde en el anonimato de las grandes ciudades. Se instalaban entre los indios con los hijos nacidos de sus compañeras indígenas, sin que los jesuitas lograsen hacerles regresar con los cristianos. Incapaces de comprender las razones que movían a esos portugueses a pasarse a otro mundo, los religiosos asimilaban esta trasformación —*a mudança*— y este rechazo a la locura.[67]

Algunas personalidades fuertes daban que hablar: Diogo Alvares, llamado Caramurú,[68] llegado muy joven al Brasil, o João Ramalho. Hacia 1510 João había naufragado en la costa de São Vicente. Sobrevivió a la prueba y se casó con la hija de un poderoso jefe indígena que vivía en la meseta de Piratininga.[69] Ella le dio una notable progenie que aumentó con un número importante de esclavos y de "agregados". Sin embargo, João no rompió sus lazos con Europa; en 1516 firmó un contrato con un compañero portugués que participaba en la expedición de Solís; se le entregarían 800 esclavos destinados a España.[70] Después, João tuvo la habilidad necesaria para desempeñar el papel de intermediario entre los guayanases y el gobernador Martim Afonso de Sousa, cuando éste visitó la región. La gente colocada bajo la protección del patriarca Ramalho constituía un núcleo lo bastante sólido como para rechazar los ataques de los indios; formaban una *força*, a la vez clan y fortaleza. Afluyeron en tal número que la aldea recibió reconocimiento oficial y el rango de *vila:* en ella se levantó un cadalso en 1553. Ramalho decidió fortificar a sus expensas la localidad, edificando foso, muralla, iglesia y prisión.[71] A tres leguas de la *vila* de Santo André sería fundada, muy poco tiempo después, la aldea de São Paulo.

Los hijos de Ramalho se unieron, a su vez, con indias, y los mestizos o mamelucos se multiplicaron.[72] El mundo indio los reabsorbía; compartían sus fiestas, sus guerras y su desnudez ostentosa. En 1551 el jesuita Nóbrega deploraba la cantidad de "hijos de cristianos" que vivían en el *sertão*, "perdidos entre los paganos cuyas costumbres bestiales adoptaban", llevando una *vida de selvage*. Bajo la presión del medio indígena los mestizos, varones y muchachas, recuperaban los lazos incluso con la antropofagia,

[66] Staden (1979), pp. 48-51.
[67] Azpilcueta Navarro (1988), t. II, p. 93.
[68] Nóbrega (1988), t. I, p. 73.
[69] O Campos de Piratininga, en los alrededores de la actual São Paulo.
[70] Román Blanco (1966), p. 410.
[71] Madre de Deus (1975), p. 121; Theodoro (1984), p. 24.
[72] Bethell (1987), p. 149; Anchieta (1988), t. III, p. 56.

para la desesperación de los jesuitas y ante la indiferencia de los demás europeos. El jesuita Leonardo Nunes menciona el caso del hijo de un cristiano y una india, muchacho de 20 años, que desde hacía nueve o diez vivía entre los indígenas. "De muy alta estatura y muy gallardo", completamente desnudo, ignorante por entero del portugués y del cristianismo, el muchacho resistió los avances del jesuita, quien sólo pudo obtener de él vagas promesas de volver entre los blancos. Los indios cristianos continuaban ejecutando a sus prisioneros y, si ya no los devoraban, sí dejaban que los miembros de su familia, todavía paganos, consumieran su carne. Tal fue el caso de los hijos de Ramalho. Al jesuita Anchieta que le reprochaba a uno de ellos sus prácticas paganas, exclamando "¡Y sin embargo, son cristianos, hijos de padres cristianos!", respondió el interpelado: "Yo acabaré con la Inquisición a flechazos". Otros conversos, también entre los hijos de Ramalho, hacían correr el rumor de que los jesuitas habían sido exiliados a las soledades brasileñas a causa de su "perversidad".[73]

A principios del siglo XVII, en la región de Bahia y de Pernambuco, muchos mestizos continuaban viviendo en la selva, usando tatuajes, poniéndose nombres indios, fumando tabaco y consumiendo bebidas embriagantes. A fuerza de mezclar las prácticas, las creencias y las costumbres, esas iniciativas individuales acabaron por tener una dimensión colectiva y amenazante para la dominación portuguesa.

Desde hacía varios decenios un movimiento sincrético y milenarista, la *santidade*, unía a mestizos, indígenas, esclavos prófugos y algunos blancos. Surgida en las tierras del interior de Bahia, en Jaguaripe, la *santidade* fue avanzando hasta la costa a medida que se creaban "iglesias" y se multiplicaban los "santos". Desde el decenio de 1560, en la época en que los mayas de Yucatán mezclaban sacrificios humanos y liturgia católica,[74] los adeptos atacaban las plantaciones europeas y las misiones jesuitas. Medio siglo después eran acaso 20 mil; en 1627 todavía daban que hablar.[75]

Un poco a la manera del *Taqui Onkoy* de los Andes, el culto prosperó como reacción al azote de las epidemias, al sometimiento y a la desestructuración de las sociedades indígenas. Indios educados en las misiones adaptaban a las creencias cristianas los temas antiguos y movilizadores, relacionados con la búsqueda de la Tierra sin Mal. Pero también participaban mestizos, como Domingos Fernandes Nobre, llamado Tomacauna, o Luiza Rodrigues, quien creía que la Virgen María y Cristo habían vuelto a la tierra. La esposa mestiza de un propietario de esclavos se convirtió en propagandista del nuevo culto, mientras que un portugués, Fernão Cabral de Ataide, ofreció su protección a los adeptos a cambio de que trabajaran

[73] Azpilcueta Navarro (1988), t. II, pp. 87, 93; Nóbrega (1988), t. I, pp. 115, 119, 124; Anchieta (1988), t. III, pp. 56, 57.

[74] Capítulo XII, pp. 379 y ss.

[75] Testimonios contenidos en "Primera visitaçao do Santo Oficio às partes do Confissões da Bahia, 1591-92", Río de Janeiro, 1935; Schwartz (1985), pp. 47-49. Ronaldo Vainfas (1995), *A heresia dos indios. Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*, São Paulo, Companhia das Letras.

en su *fazenda*. Los fieles aguardaban febrilmente el advenimiento de una edad de oro en la que ya no habría que cultivar los campos, los ancianos recuperarían su juventud, los hombres tendrían muchas mujeres, los arcos y las flechas se encargarían, por sí solos, de obtener una caza abundante.

La vía portuguesa

La huida a la selva permitía librarse de las triquiñuelas de los jesuitas y de las restricciones de la vida portuguesa. Pero obligaba a plegarse a las costumbres indígenas, a los ritos y obligaciones del parentesco y de la comunidad. La poligamia tenía sus atractivos pero, ¿cómo encontrar un lugar en sociedades patrilineales como los tupinambá cuando se había nacido de padre europeo?[76] Cierto es que frente a esta situación y, más generalmente, ante la presencia de los blancos que desde principios del siglo XVI compartían la existencia de las comunidades, los indígenas habían tenido tiempo de inventar soluciones satisfactorias para todos y conciliables con sus costumbres.

Contrariamente a esos individuos, los mamelucos residían entre los blancos y hasta contribuían activamente a la defensa de las posiciones lusitanas.[77] El alemán Staden evoca los nombres de Diego y Domingo de Praga, quienes lucharon con arco y fusil contra los adversarios de Portugal; durante largo tiempo conservó un conmovido recuerdo de Jerónimo y de su compañero Ferrero, hijo "de un capitán portugués y de una mujer salvaje", a quienes los indígenas devoraron sin que el alemán, preso a su vez, pudiera intervenir.[78] La rudeza del trato de amo a sirviente o de blanco a mestizo no impedía entablar relaciones de extrema familiaridad sin las cuales esta sociedad no hubiera podido subsistir. Entre blancos del *sertão* y de la costa, entre mamelucos e indios cristianos, la convivencia cotidiana establecía nexos que no se reducían al ejercicio de un dominio no compartido; cuando Hans Staden se esforzaba por consolar a los mamelucos caídos en manos de los indios o cuando compartía los placeres de la caza con su esclavo, se comportaba a la manera de los europeos que lo rodeaban.

En el Brasil portugués del siglo XVI y la primera mitad del XVII los mestizos mamelucos aprovechaban una situación en la que el número de los europeos aún era muy escaso, y considerables las influencias indígenas. Encarnaban un estado híbrido perfectamente adaptado a un modo de vida en que se mezclaban rasgos portugueses y rasgos indios. La bastardía podía ser un obstáculo, que se superaba si lograban ser confundidos con portugueses. A falta de rival europea, la mestiza encontraba sin dificultad esposo

[76] Kennert Pederson, "European Indians and Indian Europeans: Aspects of Reciprocal Cultural and Social Classification on the Brazilian East Coast in the Early Period of Contact", en Harald O. Sklar y Frank Salomon (comps.) (1987), *Natives and Neighbours in South America*, Etnologiska Studier 38, Goteborg, pp. 382-416.

[77] Staden (1979), p. 59, evoca a los cinco hermanos de Praga, hijos de Diégo de Praga.

[78] *Ibidem*, pp. 122-123.

entre los portugueses, poco inclinados a casarse con indias. La ilegitimidad de la primera generación se borraba a la segunda, y los nietos de la abuela india se volvían ya portugueses.

La vía india o la vía portuguesa podían tentar a los mestizos, al capricho de los azares de su existencia y según la capitanía en que residieran. Un fracaso en un mundo no impedía empezar una segunda existencia en el otro; la viudez causaba a veces el mismo efecto. El destino de las esposas indias de los portugueses de la selva bien podía conmover a los jesuitas. Cuando se habían convertido y su esposo europeo moría, la familia indígena intentaba recuperar a la mujer, con tanto mayor apremio cuanto que una viuda de portugués era muy codiciada como concubina. Tal fue el pretexto de un ataque lanzado contra la misión jesuita de Piratininga, la futura São Paulo.[79]

Ante este panorama cambiante y sin equivalente en México o en los Andes, los jesuitas se sentían desconcertados. La circulación entre los dos mundos provocaba el vértigo de esos eclesiásticos, amantes del orden y de la sumisión. En el Canadá francés, por las mismas razones, no cesaron de expulsar a los traficantes de pieles, fuesen mestizos o europeos.[80] En Brasil se empeñaron en colmar las brechas de la moral; tenían que santificar las uniones entre los portugueses y sus concubinas esclavas, devolver los bígamos a sus hogares, reclamar el envío de europeas, huérfanas, jóvenes difíciles de casar, prostitutas y mujeres de la mala vida. Obligados a plegarse a las realidades brasileñas, intentaban regularizar, a fuerza de dispensas, todo lo regularizable.[81] La amenaza de la condenación, la excomunión, la negativa de la confesión, eran prácticamente las únicas armas de que disponían los jesuitas. Su prédica no dejaba de denunciar la incredulidad y la poligamia de los indios, sin omitir los vicios de los portugueses ni la esclavitud a la que éstos reducían a la población autóctona.

Sin embargo, los jesuitas tampoco escapaban a las limitaciones del ambiente. Sus esfuerzos por adaptar el cristianismo a las costumbres indígenas sobrepasaban los que hemos observado ya en México y en los Andes. Como hemos visto, soportaban la desnudez femenina en la misa y en el catecismo y se resignaban a tener esclavas, pues sólo las indias sabían preparar las imprescindibles harinas.[82]

"PAULISTAS" E INDIOS CAZADORES DE ESCLAVOS

Los portugueses habían sido desde siempre gente de frontera. En la segunda mitad del siglo XVI penetraban cada vez más resueltamente en el interior, como si el ejemplo español de la Conquista hubiese contaminado a los

[79] Anchieta (1988), t. III, p. 192.
[80] Capítulo XVIII.
[81] Vainfas (1989), p. 32.
[82] Anchieta (1988), t. I, pp. 85, 139.

lisboetas, hasta entonces apiñados al borde del mar. No olvidemos que en esta segunda mitad del siglo unos portugueses se establecían en Angola, y otros intentaban la conquista del África Oriental, atraídos por las promesas engañosas de un Eldorado negro. Encabezadas por Jerónimo de Acevedo, a partir del decenio de 1520 sus fuerzas ocuparon la Isla de Ceilán, donde los colonos, llamados *casados fronteiros*, se adueñaron de la mano de obra local, y cambiaron sus tradicionales actividades comerciales por el asentamiento rural.[83]

En ese contexto a la vez hispánico, africano y asiático, hay que abordar el caso de São Paulo. Apartada de las costas atlánticas, la comarca en que los jesuitas y José de Anchieta se habían establecido en 1553 se distinguió por el mestizaje extenso y precoz de su población. La lengua materna de los niños era a menudo el tupí —como lo fue el maya para los españoles de Yucatán—, y el bilingüismo siguió siendo regla general hasta el siglo XVIII.[84] Lejos de los puertos de la costa, la posición geográfica de São Paulo predisponía a sus habitantes a mirar hacia el corazón del continente. Ese minúsculo núcleo de origen europeo hundido en el mundo indígena se veía particularmente expuesto al efecto de los contactos cotidianos con los indios de la selva.

En 1589 São Paulo no era más que una aldea perdida de 150 hogares, todavía desprovista de iglesia. Muros de adobe *(taipa)* la protegían de las incursiones de los indígenas, pero amenazaban con ser arrastrados por las lluvias que pudrían los techos de paja de las casas. Los artesanos, tejeros, tejedores, herreros y zapateros constituían allí una mano de obra escasa y codiciada que, sin embargo, sería indispensable para la reconstrucción de un estilo de vida a la europea. Zapatos, mobiliario y los objetos más elementales escaseaban o faltaban por entero. Las precarias condiciones de vida hacían que los paulistas fueran súbditos difíciles. Quejándose de los cargos excesivos que les imponía la Corona, no les agradaba tener que entregar centenares de cabezas de ganado a la flota española que seguía su ruta hacia el Estrecho de Magallanes.

La mano de obra india estaba monopolizada en buena medida por los jesuitas que comercializaban la producción de las aldeas que tenían a su cargo. Desde el decenio de 1580 la escasez de esclavos indígenas alarmó a los habitantes que ya no lograban cultivar sus tierras, y esgrimían el peligro de la despoblación.[85] Los paulistas combatieron al principio a los tamoio, quienes eran aliados de los franceses en la región de Río de Janeiro y de Guanabara. Lanzaron expediciones más allá del Tieté contra tribus de lengua ge, los bilberios o coroados. Las autoridades locales repartían a los prisioneros indígenas entre los habitantes o los expedían hacia el puerto

[83] Subrahmanyam (1993), pp. 123-132.

[84] Antonio Cándido, citado en Theodoro (1984), p. 184, n. 55.

[85] *Ibidem*, pp. 33, 39, 43. John M. Monteiro (1994), *Negros da terra*, São Paulo, Companhia das Letras.

más cercano con objeto de aprovisionar a las otras capitanías, con lo cual se los dispersaba para siempre.[86] La cacería de esclavos se había desatado.

A finales del siglo XVI, pese a las reiteradas prohibiciones formales de la Corona, los paulistas intensificaron las expediciones, penetrando cada vez más en territorio hostil. Para esos cazadores de esclavos las incursiones ocasionales de antes se convirtieron en empresas cuidadosamente preparadas. La tradición les ha dado el nombre de *bandeiras*, a causa del estandarte *(bandeira)* que enarbolaban las tropas de aventureros, pero los documentos de la época sólo han conservado el término *entradas*, o el de *malocas*, de origen tupí.[87] Acompañados de sus aliados indígenas y de mestizos mamelucos que sabían seguir maravillosamente la pista del adversario en la selva, los portugueses salían de la aldea de São Paulo —con apenas dos mil almas en 1600— en busca de piedras y de metales preciosos pero, sobre todo, de esclavos. Los hombres saqueaban las aldeas indígenas y se repartían la mandioca y los animales que encontraban a su paso. Se les reconocía por sus barbas hirsutas, su bonete de algodón y sus gruesas chaquetas del mismo material.[88] La leyenda les daría después un sombrero de alas anchas y los calzaría con sólidas botas, difundiendo así la imagen romántica de los *bandeirantes*. Llevaban armas, grilletes y cuerdas para sujetar a sus víctimas. Algunas herramientas les servían para una rudimentaria búsqueda de metales. Las expediciones hacían que se sucedieran bandas de *desperados* miserables y tropas mejor organizadas dispuestas militarmente, siguiendo el modelo de un ejército regular. Todos debían soportar condiciones de vida difíciles e infligían tormentos más insoportables aún a los indios que tenían la desdicha de caer entre sus manos. Sólo el negociante que aportaba los fondos de la operación, y obtenía considerables ganancias, quedaba a salvo de esas contingencias.

También en los albores del siglo XVII se establecieron en São Paulo castellanos llegados de Paraná, en el actual Paraguay, y de España. El carpintero sevillano Bartolomé Bueno había arribado con la flota de Madrid antes de irse a la meseta de Piratininga. Otros siguieron sus pasos. Para los españoles de Asunción o de Tucumán, dicho de otro modo, de Paraguay y del noroeste de Argentina, la *vila* brasileña era *a primeira do Brasil*, la avanzada de Lisboa, erigida en las fronteras del imperio español. Los castellanos, convertidos en paulistas, le dieron a las construcciones de madera de la comarca su sello particular, levantando, delante y detrás de sus casas, grandes galerías sostenidas por columnas rústicamente decoradas. La tradición

[86] Román Blanco (1966), p. 409.

[87] Sobre la cuestión de la denominación, *ibidem*, p. 396. La *bandeira*, o compañía, era reclutada en caso de guerra abierta contra los indios (pp. 346-348). Si hemos de atenernos a los documentos de la época, era una organización o formación táctica, y no una institución (p. 351).

[88] Sergio Buarque de Holanda denuncia al estereotipo que atribuye al *bandeirante* un sombrero de anchas alas que lo protegiera del sol, de la lluvia y de las ramas de la selva, y que lo calza con grandes botas (Theodoro [1984], p. 184).

de los *bandeirantes* no es concebible sin la aportación española, sin el recuerdo de los conquistadores y de los aventureros que seguían recorriendo el hemisferio meridional.

El atractivo de Brasil sobre los castellanos tenía, como contrapartida, la fascinación que ejercía Potosí sobre los portugueses; "Lo que se quería hallar en Brasil no era Brasil, era Perú."[89] Después de todo, sólo se necesitaban doce jornadas de marcha para llegar a las primeras aldeas españolas de Perú y penetrar los contrafuertes de aquel Eldorado con que soñaban tantos europeos. Los portugueses albergaban la esperanza de descubrir minas que convirtieran la región paulista en un segundo Perú, y hasta se propuso introducir llamas de los Andes para transportar las futuras riquezas metálicas. La provincia, frontera entre cristianos e indios, pero también entre hijos de Castilla y de Portugal, era por esta misma razón un punto de encuentro.[90] El comercio, la cacería de esclavos y las alianzas familiares entretejían complicidades que no excluyeron choques ni rivalidades, y que la anexión de Portugal por Felipe II reforzó aún más.

La costa sur poblada de carijos y las riberas del Tieté hacia el noroeste sufrieron las redadas emprendidas a fines del siglo XVI. En seis años los *bandeirantes* lograron exterminar o capturar a 30 mil indígenas, mientras destruían 300 aldeas. En 1602 300 blancos y numerosos indios de São Paulo llegaron a las tierras del norte en dirección de los ríos das Velhas y São Francisco; regresaron dos años después con tres mil esclavos. A intervalos regulares los ataques diezmaban a los carijos y a las tribus de la región de São Paulo. En el segundo decenio del siglo XVII los *bandeirantes* atacaron a los indios que trabajaban por cuenta de los españoles de Paraguay, establecidos en Ciudad Real y en Villa Rica, en la región del Paraná.

Las misiones jesuitas ofrecían una presa aún más tentadora a los grupos paulistas. Era más fácil caer sobre grupos sedentarios que medirse con indios hostiles en la espesura de selvas gigantescas y desconocidas. El primer ataque contra los indios de las misiones de Guairá se efectuó en 1616, y fue seguido por otros en el curso de los años siguientes. La compañía protestó al punto contra las atrocidades cometidas. A partir del decenio de 1620 la cacería de indios prosperó. Mientras la ocupación del Nordeste por los holandeses obstaculizaba la importación de esclavos africanos, las redadas en el interior procuraban una abundante mano de obra barata. La actividad era más lucrativa aún porque los "cazadores" no pagaban ningún impuesto sobre ese tráfico, oficialmente prohibido. Pero en 1629 los paulistas se envalentonaron lo suficiente para penetrar en una "reducción" jesuita. Capturaron a los indios de San Antonio y saquearon la iglesia y la casa del eclesiástico. Fue atacada luego una segunda misión y se deportó a miles de indios a São Paulo.

Como las otras expediciones, la "entrada" de 1628-1629 se llevó a cabo

[89] Holanda (1977), p. 99.
[90] Aracy A. Amaral (1981), *A hispanidade em São Paulo*, Livraria Nobel, São Paulo.

sin autorización de la Corona hispano-portuguesa, por lo tanto bajo estandartes privados, y no bajo la bandera real. Pero esta vez se pudo observar un cambio de escala y de logística. Se puso en pie un verdadero tercio bajo la dirección de un maestre de campo, Manoel Preto.[91] La expedición reunía a varios notables de São Paulo, 69 blancos, 900 mamelucos y dos mil auxiliares indígenas. Dos eclesiásticos, jueces, un procurador y parientes de un funcionario de la villa se unieron a la tropa que, esta vez, tenía el aspecto de un pequeño ejército regular. Estaba repartida en ocho compañías (o *bandeiras*),[92] cada una de las cuales estaba a las órdenes de un capitán; uno de ellos, Antônio Rapôso Tavares, conquistaría el primer lugar en la lista de honor de los *bandeirantes*. En cuanto a los ayudantes indios, que podían contarse por millares,[93] su presencia era tan habitual como indispensable, a falta de europeos en número suficiente. Las compañías de tupí se destacaban, acarreando esclavos por su cuenta y por la de sus amos o aliados portugueses.

Otros ataques lanzados en 1630 y en 1631 aniquilaron las misiones del Guairá, provocando la emigración de numerosos castellanos hacia la región paulista. Los jesuitas tuvieron que decidirse a evacuar la comarca y a descender el curso del Paraná. Establecieron a los sobrevivientes en lo que hoy es Rio Grande do Sul, al este del curso superior del Uruguay. Bajo la dirección de Rapôso Tavares los portugueses los alcanzaron en 1636 e hicieron estragos durante los años siguientes. Los religiosos, que ya no podían más, y algunos de los cuales —siguiendo el ejemplo de san Ignacio— habían adquirido cierta experiencia militar antes de ingresar a la compañía, armaron a sus indios y en 1641 infligieron una primera derrota a los *bandeirantes*. Se había puesto freno, por largo tiempo, a los asaltos contra las misiones de Paraguay.

Unos *bandeirantes* también se lanzaron a atacar las misiones que los jesuitas habían fundado hacia el oeste, en la orilla izquierda del Paraguay, al norte de Asunción, y que formaban la provincia de Itatín. Franquearon los áridos espacios del Mato Grosso para alcanzar sus fines. En 1648 Antônio Rapôso Tavares barrió lo que quedaba de esos establecimientos antes de emprender una expedición que le hizo recorrer más de 12 mil kilómetros. Atravesó el norte del Chaco, llegó a los contrafuertes de los Andes y después descendió el Mamoré y el Madeira para llegar por fin a Belém, en la desembocadura del Amazonas. De allí regresó a São Paulo, para estupefacción de sus contemporáneos y aun de sus enemigos de siempre, los jesui-

[91] Román Blanco (1966), p. 398, pone en duda la tradición que hace del más célebre de todos los *bandeirantes*, Antônio Rapôso Tavares, el jefe de la expedición. Como todo tercio, la expedición estaba compuesta por un maestre de campo, un sargento mayor y ocho capitanes de *bandeiras*, o compañías.

[92] Sobre ese término empleado como sinónimo de estandarte y compañía, véase Román Blanco, *ibidem*, pp. 399-401.

[93] Fueron cinco mil en 1639 en un nuevo ataque contra las misiones jesuitas (*ibidem*, p. 350).

tas: "Ése fue verdaderamente uno de los viajes más notables efectuados jamás en el mundo hasta hoy".[94]

A los indios capturados se les empleaba en las plantaciones, cuando no pasaban a engrosar las filas de los ejércitos privados de los notables de São Paulo. A su vez, acompañaban a las expediciones de cazadores de esclavos o eran arrastrados a las luchas intestinas que dividían a las familias paulistas. El servicio de las armas les parecía preferible al trabajo de la tierra, que consideraban tarea femenina y degradante. Los poblados de indios libres —las *aldeias*— no tenían una suerte mucho mejor. Obligados a trabajar para los blancos, los indígenas acababan por abandonar sus propias tierras, que eran invadidas por los rebaños de los portugueses. Incesantes conflictos oponían de manera cada vez más viva a los jesuitas de las *aldeias* y los colonos, ávidos por apropiarse el trabajo de los indígenas. Pese a la condena de los paulistas por parte del papa, esas escaramuzas terminaron en 1640 con la expulsión de Río y de São Paulo de los miembros de la compañía.

DE LA UNIÓN DE LAS DOS CORONAS A LA INVASIÓN HOLANDESA

Las expediciones de *bandeirantes* se aprovecharon del acercamiento de las posesiones de España y Portugal, que diluyó las fronteras, haciendo posible ciertos entendimientos y complicidades entre mercaderes y traficantes de los dos países.[95] En 1580 Felipe II de España, sobrino y heredero de Juan III, subió al trono de Portugal con el nombre de Felipe I. Durante 60 años Portugal permaneció bajo el dominio castellano, mientras conservaba bastante autonomía. Un gobernador o un virrey representaba al soberano español en Lisboa, mientras que los empleos en Portugal y en los reinos de ultramar seguían siendo para súbditos portugueses. Se introdujeron ciertas modificaciones administrativas; desde 1591, la Casa da India y la Casa da Guiné y da Mina se fundieron en un solo establecimiento y se les concedió autonomía financiera y fiscal; a partir de 1604 se creó un Conselho da India, encargado de los asuntos de Indias, pero su duración y sus atribuciones fueron limitadas; de hecho, desde 1591 un Conselho da Fazenda, rematado por la Casa da India, fletaba las expediciones navales, organizaba el comercio de la pimienta y la recaudación de los ingresos de la Corona. Una comisión de juristas elaboró un nuevo código, promulgado en 1603, las *Ordenaçãoes filipinas*.

Los portugueses se esforzaron por mantener apartados a los españoles del comercio con Brasil. En gran parte lo lograron aun si la intensificación de los contactos entre la capitanía de São Vicente y las tierras españolas

[94] Bethell (1987), p. 155.

[95] El gobernador de Paraguay, Luis de Céspedes y Xeria, estaba casado con una prima de Martim de Sá, gobernador de Río de Janeiro, y poseía un ingenio azucarero en esta región. El obispo de Paraguay, Bernardino de Cárdenas, ayudó a los *bandeirantes* contra los jesuitas, a quienes odiaba.

(Asunción, Paraguay, Río de la Plata) fue acompañada por una relativa hispanización, que se dejó sentir en la arquitectura y en la lengua portuguesa. El modelo castellano del soldado conquistador, la obsesión de la conquista y de la expansión territorial, ejercieron una influencia indiscutible sobre los portugueses de Brasil, y modificaron la política seguida en el imperio de Asia, donde regiones enteras quedaron bajo la autoridad de Lisboa. La sombra del imperio español se proyectaba sobre los invasores que hasta entonces habían preferido extenderse sobre los mares, en lugar de dominar comarcas nuevas.

Aun si la unión de las dos coronas tenía todo el aire de una anexión, los portugueses supieron sacarle partido; los mercados hispanoamericanos se abrieron a las empresas de comerciantes de Lisboa, que se instalaron en México, Cartagena, Lima, Potosí, Sevilla y hasta Buenos Aires. La plata de Potosí circulaba sin restricciones en el Brasil del siglo XVII. Con la ayuda de los españoles el Brasil portugués se extendió hacia el interior y el norte del país: desde Pernambuco hasta Paraíba y el Ceará. Esta expansión se efectuó a expensas de los indios y de los franceses que fueron expulsados del Maranhão en 1614-1615. Los portugueses llegaron a Pará y fundaron Belém, en la desembocadura del Amazonas, en 1616. Su lento avance por esta región les llevó a franquear incluso la línea fijada por el tratado de Tordesillas; esto ocurrió en 1637, cuando Bento Maciel Parente fue designado capitán del Cabo do Norte, que comprendía la orilla septentrional del Amazonas.

Ese mismo año la expedición de Pedro Teixera remontó el curso del Amazonas con 70 soldados y 200 indios, y llegó a Quito en 1638.[96] La frontera había retrocedido 1 500 millas al oeste de la línea de Tordesillas; para esas comarcas se acercaba la época de los cazadores de esclavos. La unión de las dos coronas también había dejado entrever a los españoles la fuente de riquezas que ocultaba el mundo amazónico. Sus observaciones nos parecen hoy premonitorias: "Un nuevo mundo, naciones nuevas, reynos nuevos, ocupaciones nuevas, modo de vivir nuevo y para dezirlo en una palabra un río de agua dulce navegado por más de mil y trecientas leguas, todo desde su nacimiento hasta su fin, lleno de novedades".[97]

La expansión portuguesa por el continente brasileño provocó ciertas modificaciones del mapa administrativo. En 1621 vio la luz un estado Maranhão; bajo la autoridad de un capitán general con base en São Luís, agrupaba las capitanías de Ceará, Maranhão y Pará, mientras que el resto de las capitanías, desde Rio Grande do Norte hasta São Vicente, en el sur, recibían el nombre de estado do Brasil.[98] Pero los esfuerzos que se hicie-

[96] Cristóbal de Acuña (1641), *Nuevo descubrimiento del gran río de las Amazonas*, Imprenta del Reino, p. 4v, Madrid.

[97] *Ibidem*, "Al lector". David G. Sweet (1974), *A Rich Realm of Nature Destroyed: The Middle Amazon Valley, 1640-1750*, tesis doctoral, Universidad de Wisconsin. Mathias C. Kiemen (1973), *The Indian Policy of Portugal in the Amazon Region, 1614-1693*, Octagon, Nueva York,

[98] Bethell (1987), pp. 44-45.

ron por implantar un tribunal de justicia no fueron coronados por el éxito; hubo que aguardar a 1609 para que en Bahia funcionara un primer tribunal —*Relação da Bahia*— que, por lo demás, fue efímero.

Pese a la distancia, Brasil no logró librarse de los conflictos que por entonces desgarraban Europa, oponiendo España a Holanda e Inglaterra. En forma irreversible, el Nuevo Mundo se encontraba involucrado en los sobresaltos de una historia europea de dimensiones planetarias. Las relaciones con Holanda, que se remontaban a los comienzos del siglo XVI y que la unión de las dos coronas apenas había afectado, se encontraron gravemente afectadas en el decenio de 1620.

Los holandeses se interesaban por América. Establecidos en las riberas del Hudson desde 1609, infestaban el Caribe y habían puesto pie en la Guayana. Su codicia se extendió hasta Brasil, haciendo estallar la Guerra del Azúcar. Bahia cayó en 1624. Al año siguiente Piet Heyn se enfrentó a Salvador de Sá frente a las costas de Espírito Santo, antes de atacar las costas brasileñas en 1627. Navíos de la compañía holandesa sitiaron Recife en 1630. A partir de esta fecha el Nordeste brasileño fue cayendo bajo el dominio holandés, desde el Río São Francisco hasta Maranhão. Lisboa perdió Pernambuco, una de las regiones azucareras más ricas del mundo. Los holandeses también ocuparon São Jorge da Mina, sobre la costa africana, y dieron cuenta de una flota portuguesa frente a Itamaracá, en 1640. Amsterdam tenía en sus manos los navíos, el azúcar y la trata. En noviembre de 1641, pese a la firma de la paz entre Holanda y Braganza, Luanda, Sergipe y Maranhão pasaron a manos de los holandeses. Los ataques de los corsarios en el curso del decenio de 1640 hundieron más de tres cuartas partes de la flota mercante de Lisboa.

En el curso de esos años, Recife vivió bajo el régimen holandés y se convirtió en una ciudad activa. Elevada a la categoría de capital, la cruzaban calles con nombre neerlandés: *Heerestraat, Zeestraat, Plein*. Dos grandes puentes, de 259 y 318 metros, los primeros de esta importancia que se construyeron en América, unían el barrio portugués a la ciudad nueva con arterias rectilíneas, cuya arquitectura, canales y puentes evocaban la imagen de una Amsterdam ecuatorial. Ingenieros, arquitectos y pintores —Frans Post, Albert Eckhout— habían acompañado al gobernador, conde Johan Maurits de Nassau, quien fundó un jardín botánico, un zoológico, un observatorio y hasta un gabinete de curiosidades en el que se apilaban muebles de maderas exóticas y objetos de artesanía indígena. Sin abandonar sus pasatiempos ni su mecenazgo ilustrado, Nassau le dio nuevo impulso a la economía azucarera y controló una pequeña sociedad en la cual —situación excepcional en América— católicos, calvinistas y judíos, portugueses, holandeses, franceses e ingleses —en total más de seis mil personas— prosperaban en un clima de relativa tolerancia y de negocios. La ignorancia de los portugueses y su mal gusto en materia artística pasmaban a los invasores originarios del país de Hals y de Rembrandt. También los

asombraba su extrema frugalidad. Los judíos portugueses establecidos en Holanda resultaban inapreciables intermediarios gracias a su conocimiento de la lengua y de los dos universos. Pero afluyeron en tal número que algunos se alarmaron: "Judíos de todos los rincones del mundo están viniendo a instalarse por aquí".[99] En cambio, nadie cuestionaba la condición de los negros ni la práctica de la esclavitud, sobre la cual se fundaba la prosperidad de la región. Pero la provincia seguía siendo, en su mayor parte, tierra portuguesa, y los plantadores endeudados con la Compañía Holandesa soportaban su tutela con creciente impaciencia mientras los antagonismos religiosos mantenía viva la discordia. La independencia reconquistada de Portugal en 1640, la política activa del gobernador general de Brasil y, por último, la partida de Nassau, provocaron una crisis que culminó en la rebelión de 1645.

Es indiscutible que las poblaciones indígenas aprovecharon las divisiones entre los europeos para tratar de mejorar su suerte y dominar el arte de la guerra a la manera europea. Los indios se mostraron sensibles a la política de Johan Maurits de Nassau, quien exigía que se respetara la libertad de los naturales. Los holandeses fueron los únicos que esbozaron una concertación con los indígenas, a cuyos jefes reunieron en 1645. Pero este encuentro siguió siendo durante largo tiempo único en los anales de la historia brasileña, y sólo en el siglo XX se pudo volver a presenciar una asamblea semejante.[100] Por lo demás, si bien algunos jefes recibieron una educación holandesa y calvinista, la gente de Amsterdam explotó a los indios tan brutalmente como los portugueses, y los pastores calvinistas combatieron las supersticiones con tanta vehemencia como los jesuitas y la Inquisición de Lisboa. Como en todas partes, las enfermedades que llevaron consigo diezmaron a los indígenas. Las cifras recabadas por los observadores holandeses describen los avances irresistibles de la despoblación.[101]

El impacto de los holandeses sobre la población indígena fue lo bastante duradero como para que después de su partida definitiva, en 1654, poblaciones de Paraíba y Río Grande emigrasen en masa hacia el noroeste. Enviaron a uno de los suyos a Holanda a exponer su temor a los portugueses y a pedir auxilio a cambio de su leal servicio. El 6 de agosto de 1654 un navío que llevaba a bordo al jefe Antony Paraupaba atravesaba el Atlántico y hendía las olas grises del Mar del Norte. Pero en La Haya el indio defendió en vano la causa de los suyos.[102]

[99] Holanda (1976), t. I, p. 248. En Recife se instalaron personalidades judías de cierta importancia: el rabino Isaac Aboad da Fonseca, Samuel Frazão, Abrahão de Mercalo.

[100] Bethell (1987), p. 169.

[101] Los holandeses también se preocuparon por establecer relaciones con los ge del interior. El jefe de los tarairyú entró en contacto con sus emisarios y celebró una alianza con los protestantes.

[102] Pedro Souto Maior (1973), *Fastos pernambucos*, Río de Janeiro y *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 76 (1913), p. 191; Ernst Van Boogaart, "The Slow Progress of Colonial Civility Indians in the Pictorial Record of Dutch Brazil, 1637-1644", en *La imagen del indio* (1990), pp. 389-403.

La experiencia brasileña

La trayectoria de Brasil nos permite enriquecer considerablemente el panorama de los mestizajes americanos, porque nos revela un universo muy mal controlado, asombrosamente caótico y rebelde en sus prácticas cotidianas, y al mismo tiempo muestra experiencias que, al parecer, no tenían ningún futuro; el injerto holandés y el largo siglo de contactos entre indios y franceses, que terminó con la derrota del Maranhão, no tuvieron repercusiones duraderas. No habría alternativa a la dominación portuguesa, ni Francia antártica ni Nueva Holanda y, por consiguiente, no habría una sociedad colonial de inspiración francesa o neerlandesa.

Otra vía terminó asimismo en un callejón sin salida. En los albores del siglo XVII los mestizos representaban en las costas de Brasil la tercera parte de la población colonial. Tal vez nunca en el resto del continente americano fue tan intensa la interacción entre europeos e indios no sometidos, que precipitó, según los contextos, la indianización o la occidentalización. Pero los obstáculos que empezaban a acumularse bloquearon el camino a los mestizajes del tipo mexicano o andino. La posición de los mestizos padeció por la pérdida vertiginosa de las poblaciones indias y el reforzamiento de la sociedad europea, la cual podía prescindir cada vez más de esos intermediarios dudosos e inquietantes. No es que hubiesen desaparecido súbitamente, pero su papel se reducía, salvo en las tierras más pobres del interior, en São Paulo y en su región. En cuanto a la elite blanca, se mantenía estrechamente unida a Portugal, ignorando ese sentimiento criollo que ya se afirmaba en la América española; por otro lado, carecía de medios de formación y de expresión: Brasil no tuvo imprenta ni universidad hasta el siglo XIX.[103]

Por último, hay otro elemento que habría de influir perdurablemente sobre la evolución de los mestizajes: el movimiento de africanización desencadenado por la introducción en masa de negros de África y de Portugal. Mediante una nueva deriva de los continentes, un Brasil sólidamente unido a Portugal se aproximaba de manera irresistible a África, mientras se desprendía, en cambio, de la América india.

[103] Lo que no excluye una producción de calidad ilustrada, entre otros, por los jesuitas Nóbrega, Anchieta, el franciscano frey Vicente do Salvador, quien redactó en 1627 la primera historia de Brasil, el cristiano nuevo Fernandes Brandão.

XIV. LAS FRONTERAS AUSTRALES: DEL RÍO DE LA PLATA A CHILE

Una manzana entera, pero en mitá del campo expuesta a las auroras y lluvias y sudestados.

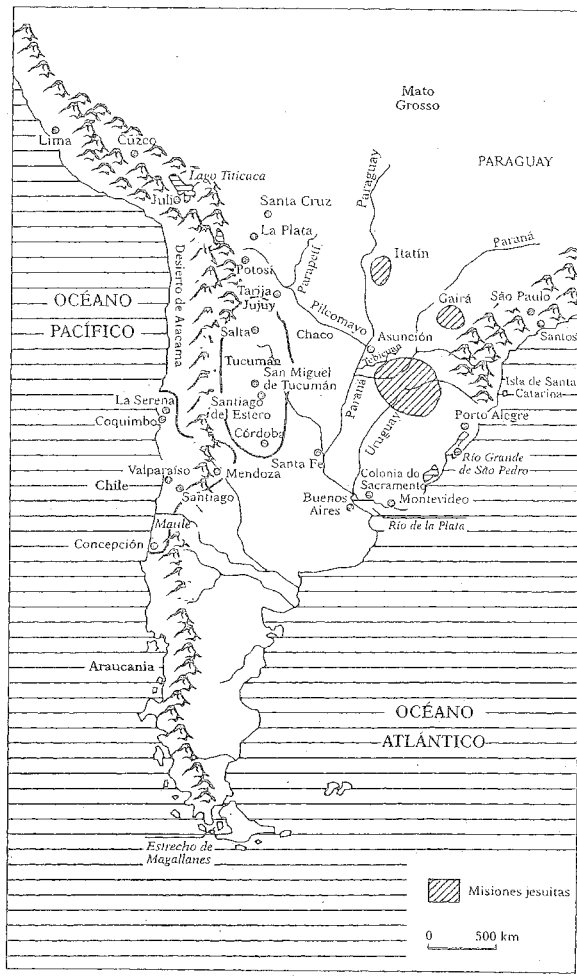
JORGE LUIS BORGES,
Fundación mítica de Buenos Aires

ASUNCIÓN, 1629. El velo espeso de la siesta cae sobre la ciudad, acallando los ruidos y deteniendo todo movimiento. Bajo el cielo blanco las aguas pardas del Río Paraguay, engrosadas con las del Pilcomayo, parecen también marcar una pausa. Largas hileras de nenúfares tachonan el río, archipiélago vegetal que se hace y deshace al capricho de las corrientes. Es la hora en que los colores de los árboles pierden su brillo, en que los tonos púrpura de la tierra palidecen. La ciudad duerme, hundiendo en el sopor las piraguas, las barcazas y hasta un viejo bergantín, reliquia del pasado. Recostados en la orilla, los yacarés han adoptado una pose mineral y tan sólo ronda por ahí, canturreando una especie de queja monótona, Yacy Yateré, el geniecillo rubio que da a las flores su luz.

En su habitación, un hombre de 70 años, agotado por las fiebres intermitentes, se mantiene en vela. Su pasado, que se confunde con el de su natal Paraguay, desfila ante sus ojos como para un último adiós. Se llama Ruy Díaz de Guzmán y por sus venas corre sangre india y vizcaína, mezclada con la de la ilustre casa andaluza de los Guzmán. El mestizo sólo indirectamente sabe de España, pues nunca ha salido del Nuevo Mundo. Su padre le ha enseñado la lengua de Castilla, que habla con soltura, pero lo que usa en su vida diaria es el guaraní. Ruy Díaz de Guzmán piensa, tal vez, en su doble fracaso: en las letras y en las armas. La historia de las provincias del Río de la Plata que él redactó se ha quedado manuscrita, y en la guerra contra los indómitos chiriguanos, sus parientes lejanos, y no obstante sus enemigos, tampoco ha descollado.[1]

[1] Thierry Saignes (1982), p. 97, afirma que la *Historia del descubrimiento, conquista y población del Río de la Plata*, de Ruy Díaz de Guzmán, ha sido erróneamente llamada *La Argentina*. En cambio, Enrique de Gandía (1986), p. 20, sostiene que el título original de la obra es, indudablemente, *La Argentina*. De todos modos, el primer autor que se valió de esta denominación para el territorio del Río de la Plata fue Martín Barco de Centenera, cuyo texto en verso fue impreso en Lisboa en 1602.

MAPA XIV.1. *Las fronteras australes*



El horizonte mítico de la "Sierra de la Plata"

Ruy Díaz de Guzmán es uno de los numerosos mestizos guaraníes que pueblan la aldea de Asunción, donde escasean los españoles de cepa. Ha recorrido la inmensa provincia del Río de la Plata en busca de fortuna, ofreciendo sus servicios en las guerras que han hecho correr sangre por esa región de ríos, llanuras y matorrales. Como tantos otros de su generación, fue educado por los conquistadores en el oficio de soldado. Forma parte de los "montañeses", los mestizos de Paraguay, que sobresalen en la equitación, la caza y el manejo de todas las armas. Muchos de ellos fueron a fundar más adelante otras ciudades a lo largo del río que une Asunción al puerto de Buenos Aires.[2]

Díaz de Guzmán nació después de muerto su abuelo, Domingo de Irala, el conquistador vizcaíno que se casó con decenas de muchachas guaraníes. Caciques de todo el país le habían ofrecido mujeres para sellar alianzas, lo que pronto le valió al Paraguay la reputación de ser "el paraíso de Mahoma". Irala y sus compañeros procrearon tal número de hijos que se tomó la costumbre de dirigirse a los indios de los alrededores de Asunción tratándolos de *tobayá*, "cuñados".[3] Apoyándose en esas relaciones de parentesco el vizcaíno había logrado sofocar las facciones que surgieron en las filas de los españoles. Para consolidar sus nexos con el padre de Ruy Díaz, don Alonso Riquelme, Irala lo obligó a casarse con doña Úrsula, una de las hijas que el conquistador había tenido con la india Leonor.

La sociedad hispano-guaraní, cuyo fundador fue Irala, se había desarrollado en los confines del virreinato del Perú y de Brasil. El Río de la Plata —que abarcaba en el siglo XVI todo Paraguay— nació del encuentro de dos sueños: el de la Tierra sin Mal de los guaraníes y el de Eldorado. Mucho antes de la llegada de los españoles las tribus tupí-guaraní de Brasil acudieron al llamado de los profetas que los incitaban a partir en busca de un país sin sufrimientos ni muerte. Varios grupos se pusieron en camino a través de la selva, emprendiendo largas migraciones que la Conquista no hizo más que acelerar. El portugués Aleixo García fue, sin duda, el primer europeo que oyó los vaticinios de sus *tupichuariya*. Díaz de Guzmán conocía el relato de sus hazañas y pudo jactarse de haber salvado su nombre del olvido. El capítulo que le consagró recordaba que Paraguay había sido conquistado antes que Perú: Asunción había precedido a Cuzco en la conquista del Nuevo Mundo.

¿Quién era ese personaje, cuyas aventuras forman el origen de la leyen-

[2] Lizárraga (1968), libro II, p. 190; Díaz de Guzmán (1986), libro I, pp. 145-146.

[3] Díaz de Guzmán (1986), libro I, p. 145: "Y así voluntariamente los caciques le ofrecieron a él y a los demás capitanes sus hijas y hermanas, para que les sirviesen, estimando por este medio tener en ellos dependencia y afinidad, llamándolos a todos cuñados, de donde ha quedado hasta ahora el estilo de llamar a los indios de su encomienda con el nombre de Tobayá, que quiere decir cuñado".

da "argentina"? Aleixo García se había salvado del fin trágico de la expedición de Juan Díaz Solís (1514-1515).

Por esa época España acababa de enterarse de la existencia del Mar del Sur que había descubierto Balboa, atravesando el Istmo de Panamá. Se necesitaba encontrar, pues, una vía de comunicación entre los dos océanos, y esta misión le fue confiada a Solís. Cuando el navegante llegó al estuario del Río de la Plata creyó haber encontrado el célebre pasaje, pero el agua de ese brazo de mar le pareció tan dulce que lo llamó "Mar Dulce". Poco duró su exaltación pues, apenas desembarcado, lo atacaron los indios charrúas, lanzando sobre los intrusos una lluvia de flechas. La mayor parte de los miembros de la expedición, entre ellos Solís, sucumbieron a sus heridas. Los sobrevivientes apenas tuvieron tiempo de izar las velas y partir hacia el norte. Quiso el azar que uno de sus navíos encallara en Santa Catarina, región renombrada por sus tempestades. Entre los 18 náufragos se encontraba Aleixo García. Los hombres vivieron ocho años en esa isla paradisiaca, donde fueron recogidos por los guaraníes. Los indios antropófagos les enseñaron su lengua, de inflexiones musicales, y remplazaron los harapos que vestían por telas de algodón. Fue allí donde los españoles oyeron hablar de las riquezas del Rey de Plata que, supuestamente, vivía en una comarca lejana del poniente, que los guaraníes confundían con la mítica Tierra sin Mal de sus profetas. De hecho, esos espejismos no eran más que los ecos deformados del imperio inca que llegaban hasta Brasil.

Díaz de Guzmán ignoraba cómo se le había ocurrido a Aleixo García la idea de llegar a la Sierra de la Plata y de llevar hasta allí a sus huéspedes indígenas. A la cabeza de un pequeño ejército indio, acompañado de cuatro portugueses y de un mulato llamado Pacheco, se internaron en el *sertão* un día del año 1521.[4] La columna alcanzó las cataratas del Iguazú, un afluente del Paraná; los extranjeros descubrieron, deslumbrados, la extraordinaria efervescencia de la espuma y el estruendo ensordecedor de las cascadas. De allí pasaron al Río Paraguay, en el lugar en que recibe al Pilcomayo, y donde, algunos años después, se fundaría el fortín de Asunción. Los guaraníes ribereños los recibieron con los brazos abiertos, tanto más cuanto que García conocía la lengua y las costumbres de los indígenas por haber vivido largo tiempo en su compañía. El portugués supo convencer a los caciques de que lo siguieran y logró reunir un ejército de dos mil guerreros, con los cuales se dirigió hacia el norte, a la altura de los pantanos de la actual Corumbá, en el Mato Grosso. De allí dieron vuelta hacia el occidente, en dirección del "país de los caracaras", es decir, el país de los "buitres", nombre que los guaraníes les daban a los incas. Entablando combates contra los guaycurúes y otras tribus de la región, atravesaron el Chaco septen-

[4] Nowell (1946), pp. 455-456, está de acuerdo en esta fecha, pero rectifica los errores de Díaz de Guzmán, quien redactó su crónica basándose en informes verbales. Se ignora si los compañeros de Aleixo García eran cuatro, cinco o seis.

trional, vasta comarca inundada en invierno y desértica en verano, celebrando aquí y allá alianzas con las poblaciones que encontraban.[5]

García y los guaraníes llegaron hasta los contrafuertes de la cordillera de los Andes, entre Tarabuco y Presto, en lo que algunos años después sería la Audiencia de Charcas. El inca Huayna Cápac, que temía más que nada los ataques de los chiriguanos (así se llamaba en Cuzco a los guaraníes occidentales), había establecido guarniciones a lo largo de la frontera, pero sus tropas tuvieron dificultades para rechazar a quienes consideraban salvajes. Hubo numerosos muertos. Los guaraníes y su jefe Aleixo García tuvieron que replegarse sobre el Paraguay, no sin haber robado tejidos, tambores y objetos de oro y plata. Allí, el *condottiere* portugués envió a sus compañeros que se habían quedado en la costa una docena de indios con el botín y unas cartas en que explicaba sus proyectos de atacar el reino argentino; en realidad, los incas. Los emisarios cumplieron con su misión, pero los portugueses vacilaron antes de emprender un viaje tan peligroso; la noticia del fallecimiento de Aleixo García, muerto por los indios en circunstancias oscuras, les llegó desde antes de que hubiesen tomado una decisión. Según Díaz de Guzmán ese asesinato era una prueba de "lo inestable de su amistad".[6] Así desapareció en 1525 el primer europeo que pisó el suelo del imperio inca, en la época en que Pizarro penetraba por los manglares del Pacífico. Aleixo García había sido capaz de reunir y dirigir un ejército indio, provocando el desplazamiento de contingentes guaraníes desde el Océano Atlántico hasta las estribaciones de la Cordillera de los Andes.[7] También había inaugurado un modo de conquista que descansaba sobre alianzas con los guaraníes, política que habrían de seguir sus sucesores.

En 1527 Sebastián Caboto decidió franquear el Estrecho de Magallanes para dirigirse a las Islas Molucas. Cuando hizo alto en Santa Catarina se enteró de la hazaña de Aleixo García y de su fin trágico. Eso fue más que suficiente para hacerle olvidar las especias del Asia lejana. Entusiasmado ante la idea de encontrar el país del Rey Blanco, entró en el Mar Dulce, al que ahora se llamaba Río de la Plata, el río argentado, antecámara de todos los sueños. Caboto se abrió paso por el laberinto del delta hasta el Carcarañá, un afluente del Paraná, donde fundó un fuerte, el Sancti Spiritus, compuesto por algunas casas rodeadas de una empalizada. Sin pérdida de tiempo se dirigió hacia el norte, después de haber enviado hacia el oeste una tropa al mando de Francisco César, quien partió en busca del reino argentino. Caboto tuvo que contemporizar con un pariente de Aleixo, llamado Diego García, deseoso, también él, de participar en aquella "entrada". Pero, disipadas sus esperanzas, volvieron a Europa.

La columna encabezada por Francisco César llegó al borde de la cordillera, probablemente en la región de San Luis (Argentina), donde rumores

[5] Nowell (1946), pp. 449 y 455.
[6] Díaz de Guzmán (1986), libro I, pp. 86-87.
[7] Nowell (1946), p. 449.

más precisos describían una ciudad de plata, sin duda el lejano Cuzco. Los conquistadores erraron por las pampas sin descubrir nada, pero se enteraron de que existía en alguna parte, al oeste, una ciudad fabulosa llamada "la ciudad de los Césares". Esta versión austral de lugares míticos —California, Cibola, Dabaiba, Eldorado y Manoa— obsesionó durante decenios los sueños de los miserables colonos del Río de la Plata.[8] Habían trascurrido unos cincuenta años desde los tiempos heroicos cuando Díaz de Guzmán oyó el relato del viaje de los Césares en ocasión de una estadía en Tucumán. La leyenda, ya enriquecida, aseguraba ahora que Francisco César había sostenido una entrevista con Francisco Pizarro. El mestizo, para quien el territorio del Río de la Plata era la cuna de la sociedad nueva, consignó ese hecho en su crónica.

Más allá de lo anecdótico, las expediciones de Aleixo García, de Sebastián Caboto y de Francisco César muestran hasta qué punto el mito "argentino" dejó su huella en los orígenes de esas sociedades dispersas sobre un inmenso territorio que confinaba al sur con el Estrecho de Magallanes, al norte con el virreinato de Perú y al oeste con la Cordillera de los Andes. En esos espacios abiertos, donde nada obstaculizaba la mirada, la quimera de la plata fue, desde el principio, el único señuelo. Mas para subsistir en las llanuras y la red de afluentes del Río de la Plata, donde la agricultura era rara, había que concretar sólidas alianzas con la gente del país; ésa fue la función de los mestizos hispano-guaraníes.

Los mestizos hispano-guaraníes

En 1536, provisto de una capitulación acordada por Carlos V, Pedro de Mendoza, adelantado del Río de la Plata, fundó la aldea portuaria de Buenos Aires, en homenaje a los vientos frescos que soplaban ese día. Mediante esta toma de posesión España, por virtud del tratado de Tordesillas, ponía un límite al avance de los portugueses hacia el sur. El sitio era relativamente abrigado, aislado entre dos mares, de un lado el Atlántico y el estuario, del otro el desierto verde de la pampa. Desde el comienzo de la Conquista los españoles dependieron de los indios nómadas, los querandíes, que perseguían la caza inmovilizándola con unas bolas atadas a tiras de cuero, quienes recibieron con curiosidad a los extranjeros y los abastecieron de pescado durante quince días. Pero el buen entendimiento se malogró por la torpeza de un capitán, y muy pronto indios de diversas tribus, unidos contra sus enemigos, se precipitaron sobre la ciudadela de Mendoza, quien tuvo que recurrir a la artillería para dispersarlos.

[8] Gil (1989), III, pp. 52, 55-56. Francisco César partió después de la destrucción de Sancti Spiritus rumbo al Caribe. En Cartagena oyó el mito de Eldorado, que correspondía a su búsqueda meridional. Por otra parte, Sebastián Caboto abandonó en 1548 el servicio de España, cambiándolo por el de Inglaterra. Trazó mapas y mapamundis que después consultarían Richard Hakluyt y Walter Raleigh.

Apenas fundada, Buenos Aires moría víctima de su aislamiento. Minado por la sífilis, Pedro de Mendoza volvió a España —perdió la vida durante la travesía— después de haber dejado a sus hombres al mando de Juan de Ayolas. Éste, a su vez, remontó el Paraná hasta el fuerte de Sebastián Caboto, que los indios habían destruido. Prosiguió la navegación hasta el Paraguay con la intención de llegar a la ruta de Aleixo García. ¡Cuál no sería su alegría al descubrir unos guaraníes, que trabajaban campos de mandioca y de maíz! Ulrich Schmidl, un bávaro, soldado de oficio que se encontraba con él, fue testigo del alivio que experimentaron esos hombres, acosados por el hambre, a la vista de los cultivos.[9] Los guaraníes los recibieron amigablemente. Aunque poco numerosos, los españoles estaban mejor equipados en armas y herramientas. A cambio de cuchillos y de hachas, indispensables para cortar los árboles, abrir nuevos claros y combatir a sus enemigos, los guaraníes les dieron a sus esposas, hijas y hermanas, sellando así una alianza perdurable. El jefe de la expedición, Juan de Ayolas, recibió seis muchachas; los otros soldados, entre ellos Schmidl, sólo tuvieron derecho a dos indias cada uno. Poco a poco los españoles se inmiscuían en las guerras tribales, tomando el bando de los guaraníes.[10]

Asunción había sido fundada en 1527, un año después que Buenos Aires, por Juan de Salazar Espinosa, por orden de Pedro de Mendoza. A la muerte de Ayolas, víctima de los indios payaguás, fue remplazado por Domingo de Iralas, quien se instaló en la aldea, estrechando múltiples lazos con los guaraníes. En Buenos Aires la inestabilidad de los nómadas, que Schmidl comparó con los gitanos de Alemania, y las dificultades para procurarse víveres, amenazaban la supervivencia de la colonización. Sin los indios, los españoles no podían subsistir.[11] Mientras que en el Paraguay los conquistadores saboreaban papilla de maíz y pescados asados, los del Río de la Plata, reducidos a su último extremo, estaban dispuestos a todo para librarse del hambre: el día de Corpus Christi un español llegó a devorar a su propio hermano, que acababa de morir.[12] En 1541 Irala tomó, pues, la decisión de despoblar Buenos Aires y convertir a Asunción del Paraguay en capital del territorio, cuyo gobierno se había atribuido. Ese mismo año, a miles de leguas de distancia, una facción comandada por el mestizo Diego de Almagro asesinaba al gobernador de Perú, Francisco Pizarro, inaugurando con ese asesinato una serie de guerras civiles contra los representantes de la Corona.[13]

La Corona desconfiaba de Irala y le reprochaba el abandono de Buenos Aires, ciudad que deseaba convertir en el puerto atlántico de Perú. Le opuso a un hombre de su talla, el conquistador de la Florida. En 1542 Álvar

[9] *Schmidl (1985)*, p. 143.
[10] *Ibidem*, pp. 155 y 158.
[11] *Ibidem*, p. 139.
[12] *Ibidem*, p. 141.
[13] Las guerras civiles de Perú han sido presentadas en Bernand y Gruzinski (1991), especialmente pp. 493-525.

Núñez Cabeza de Vaca fue nombrado gobernador del Río de la Plata, con la misión de recuperar a los sobrevivientes de la expedición de Pedro de Mendoza (en realidad estaban en Asunción, con Irala). Este último tuvo que inclinarse ante el decreto real y se resignó a pasar a segundo plano. Juntos, ambos conquistadores continuaron sus incursiones por el Paraguay. Su larga permanencia en la Florida le había dado a Cabeza de Vaca un conocimiento profundo de las sociedades indígenas. Emprendió la pacificación de los guaycurúes, cuyos asaltos aterrorizaban a las poblaciones locales impidiendo toda colonización duradera. Los guaraníes, aunque antropófagos, temían a esos cazadores de cabezas que le cortaban el cuello a sus víctimas con una espina de pescado y se llevaban corriendo su trofeo, sosteniéndolo por los cabellos.[14] Siguiendo la táctica de Aleixo García, Cabeza de Vaca —secundado por Irala— trasformó la conquista en una operación de ayuda militar a los guaraníes. Por ellos, afirmaba, combatía contra los nómadas, "Pues sabían [los guaraníes] que la guerra que iban a hacer era y tocaba a ellos mismos y por su respecto se la hacía; porque los indios guaycurúes nunca les habían visto ni conoscido los españoles, ni hecho ningún enojo ni daño y que por amparar y defender a ellos, y que no les fuesen hechos daños algunos, iban contra los dichos indios."

Cabeza de Vaca sabía por experiencia que ningún español podía sobrevivir sin los indios.[15] En nombre de los guaraníes el conquistador decidió pactar con los guaycurúes. Durante horas los indios oyeron el redoble de los tambores que llamaban a las otras naciones a concertarse, "porque ellos eran pocos y más valientes que todas las otras nasciones de la tierra y eran señores della y de los venados y de los otros animales de los campos, y eran señores de los ríos, y de los pesces que andaban en ellos".[16] Los guaycurúes aceptaron la tregua y, al menos durante un tiempo, se familiarizaron con Asunción, donde trocaban con los guaraníes pescados y cueros por maíz y mandioca. A veces las piraguas partían tan llenas que zozobraban, provocando grandes carcajadas de una y otra parte. El endurecido conquistador Cabeza de Vaca se regocijaba con el espectáculo del río, donde se apiñaban más de doscientas embarcaciones dirigidas por indios tocados con sus más bellas plumas.[17]

Pero Paraguay era demasiado pequeño para dos hombres del fuste de Cabeza de Vaca y de Irala. Por el norte el Chaco, donde vivían centenares de tribus, ofrecía la posibilidad de extender la influencia de Asunción hasta los contrafuertes andinos y de repetir la hazaña de Aleixo García, aprovechando los disturbios que agitaban a Perú. Irala partió como explorador, llevándose guerreros guaraníes; no pudo encontrar la Sierra de la Plata pero sobre los techos de palma de las casas del Chaco notó unos temibles

[14] Cabeza de Vaca (1984), pp. 188 y 199; Díaz de Guzmán (1986), p. 78: "Dan continua pesadumbre a Asunción".

[15] *Ibidem*, p. 196.

[16] Cabeza de Vaca (1984), p. 198.

[17] *Ibidem*, p. 206.

insectos que de noche se lanzaban contra objetos y hombres; fue probablemente la primera observación concerniente a los vectores del mal de Chagas, siempre endémico en la región.[18] Alonso Riquelme de Guzmán, el padre de Díaz de Guzmán, partió a su vez con Cabeza de Vaca, que también era su tío político, pero las fiebres impidieron que las tropas pasaran del Gran Pantanal, y los hombres se vieron obligados a desandar camino. Irala consiguió entonces su desquite contra el gobernador que le había quitado el mando. Amotinó a españoles e indios contra Cabeza de Vaca; éste era un hombre malo, les decía a los guaraníes, porque "no toleraba que mataran y devoraran a sus enemigos". Entre las filas españolas no eran bien vistos los recién llegados. El gobernador fue acusado de ejercer un poder tiránico y enviado a España, donde se le condenó a pasar varios años en el presidio de Orán, amarga recompensa por los servicios prestados a la Corona.

En adelante Irala tendría libertad de movimiento. Autorizó a los guaraníes a devorar a sus enemigos y en 1546 sofocó una rebelión indígena encabezada por el cacique Tabaré.[19] Con 150 artilleros y 2 500 guaraníes volvió a reducir a los guaycurúes, que intentaban aprovecharse de las disensiones entre los españoles. Una vez más se esforzó por consolidar su autoridad y la de sus subordinados mediante nexos de parentesco con los indios. La redada contra los guaycurúes le valió al bávaro Schmidl 19 adolescentes de uno y otro sexo pues, escribiría más adelante, "nunca me han gustado las gentes viejas, sino las jóvenes". Irala obtuvo, entre otras, "tres bellas muchachas", pero éstas lo eludieron durante la noche. En el campamento las malas lenguas afirmaban que ya era demasiado viejo para satisfacerlas; si se las hubiese dado a los soldados, ¡sin duda no habrían huido![20] Las mujeres, botín principal de las guerras en una comarca donde no había oro, contribuyeron a afirmar la autoridad y el prestigio de los conquistadores y de su progenie, los mestizos, verdaderos amos del Paraguay.

Lucía Miranda y la Maldonada

Díaz Guzmán había pasado su niñez en los hogares polígamos de Asunción. De niño vivió rodeado de María, Juana, Águeda, Escolástica y Beatriz, las esposas de Irala que se repartían los favores del vizcaíno con su abuela Leonor, sin contar otras cuyos nombres había olvidado. Él mismo había fundado una familia en Santiago de Jerez, al norte de Asunción, pero, abandonando la vida conyugal, había buscado otros placeres, hasta que el gobernador del Río de la Plata, Hernandarias, le obligó a volver a su

[18] *Ibidem*, p. 218; Schmidl (1985), p. 173.

[19] *Ibidem*, p. 297: "Les dieron licencia para que matasen y comiesen a los indios enemigos de ellos, y a muchos destos, a quien dieron licencia, eran cristianos nuevamente convertidos, y por hacellos que no se fuesen de la tierra y les ayudasen [. . .] y dijéronles más, que el gobernador era malo, y que por ello no les consentía matar y comer a sus enemigos".

[20] Schmidl (1985), pp. 199-200.

familia.[21] En La Plata, en Perú, donde vivió durante el decenio de 1610, emprendió la redacción de su crónica, con la sensación de cumplir con el deber "que cada uno debe a su patria".[22] A los acontecimientos que formaban la historia del Río de la Plata, ilustrados por Aleixo García, Caboto, Pedro de Mendoza, Ayolas, Irala y Cabeza de Vaca, él añadió ciertos episodios cuyas protagonistas eran mujeres. Así, relató la destrucción del fuerte de Sancti Spiritus, que había llamado la atención de los contemporáneos y estado a punto de contener todo esfuerzo de conquista, mezclando íntimamente la ficción, la realidad y sus propias fantasías.

El origen de ese desastre, ocurrido en 1532, había sido una tal Lucía Miranda, originaria de Écija, en Andalucía. Según Díaz de Guzmán ella vivía en el fortín de Caboto con su esposo, Sebastián Hurtado.[23] Rodeados de indios timbús, emparentados con los charrúas, los españoles habían logrado mantener buenas relaciones con ellos. El joven cacique Mangoré se enamoró de Lucía, a la que colmó de presentes. No sin dificultad convenció a su hermano Siripó de que lo siguiera para ir a raptarla. Por fin llegó el día esperado, con la partida de una columna de soldados, en la cual se encontraba Sebastián Hurtado. Con un pretexto, Mangoré y 30 robustos jóvenes entraron en la ciudadela, donde aguardaron la caída de la noche para lanzarse sobre los españoles y exterminarlos, antes de prenderles fuego a sus casas. Mangoré murió en los combates, "donde fue flechado por aquella bárbara gente hasta que acabó su vida", y su hermano Siripó le perdonó la vida a Lucía y le "dio su corazón". La joven partió, pues, a vivir entre los indios. Al volver su marido a Sancti Spiritus y enterarse de que ella estaba en manos de los timbús, se entregó como prisionero para volver a verla. Siripó le dio una esposa india y le prohibió volver a ver a Lucía, pero los esposos, como amantes clandestinos, se reunían en el silencio de la noche. Denunciados por una concubina de Siripó, el cacique ordenó quemar a Lucía en una hoguera y Sebastián Hurtado fue "muerto a flechazos".[24]

La historia de la Maldonada tiene por marco la aldea de Buenos Aires en 1536, en la época de la hambruna. Una española, impulsada por el hambre, decidió irse a vivir con los indios. En la ribera se encontró con una leona —probablemente un puma— que tenía dificultades para parir. Según la tradición, la Maldonada la ayudó y, en señal de gratitud, el animal la alimentó varios días, llevándole los animales que cazaba. Unos indios la vieron y se la llevaron a su campamento. Poco tiempo después, durante una incursión, los españoles liberaron a la Maldonada y se la llevaron a Buenos Aires. En castigo por su mala conducta el gobernador Francisco Ruiz Galán la condenó a morir devorada por las fieras salvajes. Con ese fin la ataron a un árbol en las

[21] Enrique de Gandía, estudio preliminar en Díaz de Guzmán (1986), p. 35.

[22] Díaz de Guzmán (1986), prólogo, pp. 55-56.

[23] Enrique de Gandía afirma, con apoyo documental, que no había mujeres en la expedición de Caboto, pero se inclina a creer en la veracidad del relato, que sitúa en el Buenos Aires de Pedro de Mendoza, en Díaz de Guzmán (1986), pp. 25-26,

[24] Díaz de Guzmán (1986), pp. 95-101, 122-123 y 123-129.

afueras del pueblo pero, según la leyenda, la leona socorrida por la Maldonada volvió a acercarse. El fiel animal se tendió a sus pies con sus crías y los españoles, al ver el prodigio, desataron a la mujer del árbol, perdonándole su falta.

Garcilaso de la Vega, su contemporáneo, no habría censurado recurrir a esas historias ejemplares para amenizar una crónica histórica. Él mismo había insertado algo semejante en sus *Comentarios* y en su *Historia*, aunque indicando que lo sabía de fuente fidedigna, como, por cierto, lo hizo Díaz de Guzmán, quien había conocido a la Maldonada en sus últimos años. Pero la originalidad del mestizo guaraní consistió en introducir en el relato una historia de amor poco convencional, pues en ella una española abandona su medio para vivir con los indios, mientras que las indias aparecen como objeto del deseo de los conquistadores, siguiendo los pasos de la Malinche de Hernán Cortés o de *la Pizpita* de Francisco Pizarro. Díaz de Guzmán inaugura un género típicamente rioplatense, explotado hasta en el siglo XX por la pluma de Jorge Luis Borges, y que evoca ciudades aisladas en un ambiente hostil, y mujeres capturadas por salvajes.

En el momento de la redacción de *La Argentina* había trascurrido menos de un siglo desde la fundación de Sancti Spiritus y de Buenos Aires, pero sus orígenes ya se perdían en la leyenda. La saga forjada por el cronista de Asunción tenía el mérito de superar la oposición entre vencedores y vencidos y de darle un lugar de honor al amor y al libre consentimiento. La fascinación que ejercen los indios nómadas sobre las mujeres, que no son violadas sino dispuestas —Lucía Miranda fomenta el amor de Mangoré y se entrega a Siripó, en lugar de matarse como lo habría hecho una heroína española del Siglo de Oro en las mismas circunstancias— es, sin duda, una manera de rendir homenaje a la fuerza del deseo que une a seres de condiciones diferentes. Que esas historias ocupen un lugar tan importante en la *Argentina* nos muestra que su autor les atribuye un valor excepcional. *La* violencia del sexo aparece en esta crónica como una fatalidad, sobre la cual su autor no hace ningún juicio moral. Hasta resulta paradójico que el desventurado Sebastián Hurtado sea el único que pide perdón al cielo por sus pecados. En cuanto a la Maldonada, toda su falta incumbe, en última instancia, al gobernador de Buenos Aires y a "su crueldad inaudita".[25]

La cordillera de los chiriguanos

En el territorio bañado por el Guapay y el Parapití (la actual Bolivia), los chiriguanos habían establecido sus *malocas*, esas grandes casas circulares que albergaban a su parentela. Unos habían llegado con las tropas de Alei-

[25] El relato de Díaz de Guzmán plantea cierta ambigüedad: "A esta señora hacía el cacique muchos regalos y socorros de comida y en agradecimiento ella le daba amoroso trato", (1986), p. 96 y p. 101: "Suplicaba a Nuestro Señor le perdonase sus pecados"; p. 129.

xo García, otros los habían precedido en la búsqueda de la Tierra sin Mal. Su nombre verdadero no era el de chiriguanos —denominación desdeñosa que les daban los pueblos de la sierra— sino *avá*, término guaraní que significaba "los hombres". En el curso de sus migraciones estos indios habían combatido contra pueblos nómadas y reducido a la esclavitud a unos agricultores sedentarios, los chanés, a los que llamaban *tapuy*, "servidores". De ordinario devoraban a los adultos; según el dominico Lizárraga, más de 60 mil chanés habían sido víctimas del canibalismo de los avá durante el siglo XVI. Pero las mujeres y los niños eran adoptados por la comunidad guaraní y se integraban a la vida de las *malocas*.[26]

Los españoles no habían podido instalarse en la cordillera de los chiriguanos. Una frontera situada al este de Tomina y de Tarija separaba los límites sudorientales del virreinato de Perú de las llanuras del Chaco, que se extendían hasta Paraguay. Cuando estalló la conjura general de los mestizos de Cuzco y de la rebelión de Titu Cusi la administración española temió una incursión de los chiriguanos hacia la región de Potosí, muy cercana a esos confines. En realidad, los guaraníes extorsionaban a los indios chicha de la sierra y mantenían alianzas con los diaguitas y los calchaquíes del sur. Los chiriguanos, por su parte, preferían efectuar operaciones puntuales, en lugar de entablar combates abiertos. En la época de las guerras civiles de Hernández Girón ocuparon el Valle de Tarija. Pocos años después, cuando parecía restablecido el orden, varios colonos osados aprovecharon las cantidades de ganado cimarrón y formaron grandes "estancias". Muchos venían de Paraguay, pues el conocimiento del guaraní era indispensable para tratar con los indios. Entre ellos se encontró Pedro Segura, quien se había casado con doña Ginebra, una de las hijas mestizas de Irala; se instaló en Tomina, donde casó a su hija con otro mestizo guaraní de Asunción, García Mosquera.[27]

Los primeros españoles habían llegado a Paraguay con la expedición de Nuflo de Chaves. Partieron de Asunción en febrero de 1557, tres meses después de la muerte de Irala, y tomaron el camino seguido por Aleixo García para descubrir la famosa cordillera argentina. Cuatro años después, tras numerosas aventuras, llegaron al borde del Río Guapay, en el corazón del territorio chiriguano, donde Chaves fundó un pueblo que llamó Santa Cruz de la Sierra, como homenaje a la ciudad de su natal Extremadura. De allí pasó a Charcas, en los Andes, y después a Lima, con objeto de hacer valer sus derechos y recibir su encomienda. También llevaba noticias sorprendentes sobre la existencia de un rey llamado Candire, "el señor del verdadero metal", que le habían trasmitido los guaraníes. Pese al escepticismo de las autoridades, inundadas de rumores sobre Eldorado, las noticias de Chaves hicieron que desde Paraguay y desde Cuzco se lanzaran simultáneamente expediciones con la esperanza de llegar al fabuloso reino de Candire, el

[26] Lizárraga (1968), p. 83.
[27] Saignes (1982), p. 88.

Paititi.[28] Provisto de un título de encomendero Nuflo de Chaves volvió a las orillas del Guapay, donde fue muerto por los chiriguanos; le sucedió su cuñado Diego de Mendoza, mestizo guaraní, pero pronto fue desposeído de su encomienda por el virrey Toledo, renuente a que se desarrollaran enclaves mestizos en los confines de Perú.[29]

Durante todo ese tiempo una parte de la expedición de Nuflo de Chaves, a la cual se había unido el padre de Ruy Díaz de Guzmán, tuvo que desandar camino en mitad del Chaco, después de haber combatido a los indios chiquitos, así llamados a causa de la pequeñez de sus habitaciones. Los guaraníes que habían acompañado a sus aliados españoles, y que habían aprendido de los chiquitos a combatir con flechas envenenadas, se volvieron de pronto contra los europeos. Pero el levantamiento de los *malocas* fue sofocado por 500 soldados y más de tres mil guaraníes que se mantuvieron fieles, unidos, en esa ocasión, con centenares de guaycurúes. Este súbito viraje muestra hasta qué punto la guerra guaraní se relacionaba con las escisiones étnicas y con un faccionalismo indígena arraigado en el pasado; para algunos, los españoles no eran más que otra etnia con la cual se podían establecer alianzas, y para otros eran el adversario que había que combatir.[30]

La Audiencia de Charcas planeaba la anexión de la ciudad de Santa Cruz, separada de su territorio por los chiriguanos. Evidentemente eso no era lo que querían los habitantes de esta aldea tropical, réplica de Asunción, ya que casi la mitad de ellos eran "montañeses" y los demás españoles de Paraguay.[31] La ciudad, situada en un valle fértil, poseía riquezas, y el ganado cimarrón se había multiplicado en las llanuras circundantes. Sin embargo, muy pronto fue escenario de luchas de facciones entre los distintos linajes que habían dirigido la Conquista. Esos conflictos eran atizados por los miembros de la Audiencia. La colonización del territorio chiriguano parecía cada vez más difícil. Andrés Manso había fundado Condorillo, a orillas del Río Parapití. En 1564 unos indios, muchos de ellos chanés, le hicieron creer que cerca de allí habitaba un pueblo de aspecto extraño pero rico en oro. Convencido, partió con sus guías y no dejó más que una treintena de personas en Condorillo. Los chiriguanos se pusieron de acuerdo y, llegada la noche, un grupo exterminó a las tropas de Manso mientras otro

[28] Expediciones de Juan Álvarez Maldonado, salidas de Cuzco en 1567 por el Madre de Dios; expediciones de Moxos salidas de La Plata. Renard-Casevitz y Saignes y Taylor (1986), y Gil (1989), III, pp. 292-294; carta del licenciado Castro dirigida al Consejo de Indias (Los Reyes, 12-I-1566), en Levillier, *Gobernantes*. . ., t. III, (1924), pp. 144-156.

[29] Lizárraga (1968), libro I, pp. 77-78: "A los montañeses enseñaban primero a leer, escribir y contar; luego les daban oficio, y a lo que más se inclinan es a herreros y son primerísimos oficiales; son grandes arcabuceros, flecheros y nadadores, recios hombres a caballo; andando en la guerra, luego quitan las calzas y zapatos y desnudan los brazos".

[30] Díaz de Guzmán (1986), libro III, pp. 237-239.

[31] Saignes (1982), p. 83, cita un documento de 1568 redactado en Asunción: "I treinta mancebos montañeses que en otras partes de Indias llaman mestizos, pero son tan hombres de bien en aquella provincia que no conviene llamarles mestizos sino del nombre de que ellos se precisan que es montañeses".

destruía la aldea. Sólo escapó una persona, el mestizo Almendras, amigo de un cacique, quien después huyó a La Plata.[32] Francisco de Toledo, que seguía deseando anexar Santa Cruz de la Sierra a la Audiencia de Charcas, encontró el pretexto que buscaba para lanzar una campaña contra los chiriguanos. En 1573, tras la ejecución del inca rebelde y la pacificación de Vilcabamba, el virrey se dirigió a La Plata para arreglar definitivamente la cuestión guaraní.

Tan pronto como en la capital de la provincia de Charcas se supo de la llegada del virrey, una delegación de ocho chiriguanos se dirigió al palacio en el que se alojaba Toledo para jurarle lealtad. El virrey, ayudado por los intérpretes García Mosquera y Bartolomé Sánchez Capillas, concibió grandes esperanzas de pacificación. Envió a su vez a García Mosquera, quien volvió al cabo de algunas semanas con dos caciques chiriguanos, Marucara e Inga Condorillo, acompañados de un chicha que se había refugiado en casa del guaraní para escapar de la *mita*. La delegación incluía asimismo a treinta indios, entre ellos una decena de chanés. El virrey los retuvo allí varios meses para hacer que les dieran una educación cristiana. Pero se aproximaba la época de las cosechas, y entonces sus padres urdieron una estratagema para hacerlos volver.

Un día los españoles de la frontera vieron llegar a cuatro indios, llevando cada uno una cruz de madera. Pidieron de comer y los españoles, pese al temor que les inspiraban, conmovidos por sus señales de piedad los alimentaron y albergaron. Llegados a La Plata los indios exigieron comparecer ante "el gran jefe" Toledo. Por intermediación de García Mosquera y de Capillas le manifestaron su deseo de hacerse cristianos. Afirmaron que los había visitado un joven de largos cabellos negros, vestido con la túnica de algodón de los guaraníes, el *tipoy;* era, afirmaban, el apóstol Santiago, con rasgos indianizados, quien les había dado las cruces. En Zaipuru, en plena cordillera de los chiriguanos, Santiago también se le había aparecido a una mujer que erraba por los campos; llevaba el santo una cruz en la mano, y lo precedía otra, más grande y luminosa. Los indios aseguraron que habían visto al apóstol subir al cielo y regresar en forma de rayo. Toledo, entusiasmado por ese milagro, envió a Mosquera a recabar informes más detallados.[33]

Pero el relato de esos prodigios sorprendió al dominico Reginaldo de Lizárraga, quien contagió sus dudas al virrey. Una noche los indios se dieron a la fuga, confirmando así la impostura.[34] Toledo, sintiéndose engañado, decidió dirigir personalmente una guerra sin piedad contra los chiriguanos. Contra la opinión de los juristas, decidió incluso reducirlos a la esclavitud. Por último, envió varios destacamentos a cercarlos. Él mismo partió a la cabeza de una columna que llegó al borde del Río Pilcayá. Atenazados por el hambre los soldados buscaron alimentos en todos los rincones y se

[32] Lizárraga (1968), libro I, p. 85; Renard-Casevitz y Saignes y Taylor (1986), p. 189.
[33] Gil (1989), t. II, pp. 307-309.
[34] Lizárraga (1968), libro II, pp. 142-149; Saignes (1982), p. 88.

lanzaron sobre una gran olla en que se cocía maíz hervido. Un soldado creyó ver en el fondo un pedazo de carne: era el brazo de un niño. Los españoles, aterrados, vomitaron lo que acababan de comer.[35] Toledo, agotado por la fiebre que también azotaba a sus tropas habituadas al clima fresco de la sierra, tuvo que suspender la campaña y volver a Perú.

La frontera

Mientras tanto, la vida se organizaba a lo largo de la frontera chiriguana. En 1575 el capitán Luis de Fuentes, acompañado por un dominico, fundó Tarija, encantado de encontrar en esas tierras fértiles multitud de vacas y caballos cimarrones, "desamparados y sin amo".[36] En el Valle de San Lucas, a dos jornadas de marcha de Tarija, Jerónimo de Alanís poseía una bella mansión y un criadero de mulas. Iba allí de vez en cuando y dejaba su finca en manos de un vaquero mulato y de sus *yanacona*. Como en todas las casas, los servidores indios y los españoles dormían en una misma habitación, vigilada por un centinela, pues la región seguía siendo peligrosa. Los chiriguanos extorsionaban regularmente a Alanís, quien les entregaba láminas de hierro, tijeras, cuchillos y algunas hachas para cortar los árboles. Un día de 1578, a petición del español, el dominico partió a confesar a los naturales, llevando una pequeña escolta. Poco después irrumpió en el dominio un centenar de indios para reclamar su tributo. La tropa, con ayuda del vaquero mulato, lanzó una descarga de artillería que dejó varias decenas de muertos.[37]

En ocasiones algunos mestizos se unían a los chiriguanos y se perdían en las *malocas* de la cordillera, como Bartolomé Sánchez Capillas, el intérprete guaraní de Toledo. Tras el fracaso de la campaña del virrey "ese perro mestizo nacido en el Río de la Plata", como lo llamaba acremente Lizárraga, que sin embargo según él no tenía la apariencia de un mestizo por lo blanco de su piel, había dejado su mujer y sus hijos en La Plata para disfrutar de la vida más libre de los indios. Entre los chiriguanos vivía con todas las mujeres que quería, casi desnudo, fabricando para ellos puntas de flecha de acero. Capillas era herrero, oficio muy común entre los mestizos guaraníes de Paraguay. En los ataques contra los españoles se pintaba el cuerpo a la manera de los guerreros y se confundía con ellos.[38] Las autoridades de Charcas creían que él atizaba entre los chiriguanos el espíritu de venganza. En 1590 la Audiencia mandó, pues, a un emisario con la misión de traer al "tirano apóstata". Pero Capillas pertenecía al cacique Mangoré,

[35] *Ibidem*, libro I, pp. 152-153.
[36] *Ibidem*, libro I, p. 92.
[37] *Ibidem*, libro I, p. 93.
[38] *Ibidem*, libro I, p. 94: "Ladino como el demonio y blanco, que no parece mestizo [. . .] Vive este mestizo entre los chiriguanos con ellos, con las mujeres que quiere, anda casi desnudo, y por no ser conocido cuando sale a hacer daño con los nuestros, se embija como indio".

quien envió a las autoridades españolas a dos chiquillas y un joven mestizo, secuestrados algunos años antes en una colonia de la frontera. Capillas se negó a regresar a La Plata.

Cinco años, después, por intermediación del mestizo, dos misioneros jesuitas recibieron de los indios la autorización de vivir en sus tierras. Después de partir de Potosí descendieron hacia las llanuras, donde los aguardaba un indígena a caballo, vestido a la española, seguido de ocho guerreros armados y montados. Era el cacique Irumbal, quien los llevó ante Capillas. Los chiriguanos desconfiaban de esos sacerdotes, temiendo que les quisieran imponer el pago de un tributo, pero los jesuitas les explicaron que sólo habían llegado para enseñarles la palabra de Dios.[39] A petición de sus anfitriones los misioneros empezaron a instruir a los niños.

La evangelización se desenvolvió bajo buenos auspicios, pues los sacerdotes habían notado, entre las creencias de esos bárbaros, huellas de la revelación divina; ¿no creían en un Dios creador, Tupá, que había enviado para convertirlos al profeta Paizumé? El mesianismo guaraní ligado a la Tierra sin Mal modificaba la tradición cristiana de los apóstoles perdidos en tierras de infieles, desde el preste Juan de Etiopía hasta san Bartolomé o santo Tomás del Lago Titicaca. Paizumé, huyendo de los indios que deseaban matarlo, voló hasta la cumbre de una montaña después de ahogar a los *malocas* en un lago. Seducidos por el discurso de los profetas, muchos indios se hacían pasar por hijos de Dios, y no pocos indígenas criados entre españoles se unían a los indios de guerra, proclamándose "papas" y hasta nuevos "Cristos".[40] Capillas estaba rodeado por 1 500 indios de guerra, que comandaban a 8 mil esclavos de diferentes tribus. La autoridad de que gozaba no pasó inadvertida para los jesuitas, quienes no pudieron convencerlo de que retornara a La Plata.[41] Capillas temía por su vida si traicionaba a los indios, y también tenía hijos, esclavos y casas que no podía abandonar. No volvió nunca con los españoles. Por lo demás, no era el único mestizo que había preparado a los indios para guerrear contra los españoles enseñándoles a disparar armas de fuego. Sebastián Rodríguez, otro mestizo "de nación paraguay", y también herrero, rechazó a los españoles en Charagua, cerca de Zaipurú. Usaba la túnica de los indios, el *tipoy*, y "se había casado con una india según su costumbre". Menos afortunado que Capillas, fue capturado al mismo tiempo que un negro y llevado en 1608 a Lima, donde se pierde su rastro.[42]

[39] Misión y entrada de los indios chiriguanos [1596] (1965), pp. 107-108.
[40] Carta del P. Alonso Barzana [1594]. . . (1965), p. 85.
[41] Carta del P. Barzana. . . (1965), p. 109.
[42] Saignes (1982), pp. 84 y 93-96.

DÍAZ DE GUZMÁN Y LOS CHIRIGUANOS

Ruy Díaz de Guzmán, el mestizo de Asunción, se había ejercitado en el arte de la guerra en Tucumán, donde acompañó a Fernando de Lerma cuando la fundación de Salta y luchó contra los cochinocas y los casabindos de la cordillera, también hostiles a los españoles. Luego, después de haber pasado varios años en el Guairá, en el Paraguay, donde fue gobernador de Ciudad Real, decidió volver a probar fortuna en la Conquista. En 1616 obtuvo autorización de organizar una expedición punitiva contra los chiriguanos de la región de Condorillo. Ruy Díaz tenía proyectos ambiciosos que expuso en una carta enviada a Felipe III; inspirándose en el modelo paraguayo, se proponía fundar en las llanuras una ciudad comparable a la de Jerez en el Guairá para que fuese un centro comercial, al que convergerían las caravanas de Perú, Tucumán y Paraguay, una especie de Timbuctú sudamericano, en el punto nodal de las provincias más prósperas del continente. Ya en campaña, Ruy Díaz tropezó con la hostilidad de sus parientes chiriguanos, encabezados por Pedro Sánchez Capillas, hijo del mestizo que había abandonado la vida hispanizada de La Plata por las *malocas* de los llanos. En 1621, por falta de medios, tuvo que renunciar a sus sueños. No sólo no había recibido ninguna ayuda de las autoridades sino que, para colmo, el corregidor de Tomina, con el cual estaba en malas relaciones, envió a la Audiencia de Charcas un informe desfavorable al respecto. Indicaba en él que Ruy Díaz carecía de fuerzas y de dinero, tanto como de determinación y de talento, para llevar a cabo sus proyectos.

La cordillera se despoblaba poco a poco. Al comienzos del siglo XVII no quedaban más que 15 mil indios chanés de los 80 mil que habían vivido en 1560.[43] Para contener un hipotético avance de los indios —no había más que cuatro mil guerreros a finales del siglo XVI—, una red de poblados fronterizos cerraba la cordillera de los chiriguanos.[44] Esto no impedía que colonos e indígenas establecieran relaciones utilitarias. Con la complicidad de los mestizos y los españoles de la frontera, los chiriguanos secuestraban a esclavos chanés, a quienes tenían que recobrar los propietarios de las estancias, evadiendo así las leyes. Según una relación de 1623, cada año se les vendían a los colonos más de diez mil esclavos. Al margen de estas trasacciones, otros grupos guaraníes se habían replegado a los pantanos del Izozog, donde se aferraban a sus tradiciones.[45]

[43] *Ibidem*, pp. 97-98; Gandía en Díaz de Guzmán (1986), pp. 37-39; Renard-Casevitz y Saignes y Taylor (1986), p. 194.
[44] Lizárraga (1968) libro I, p. 84.
[45] Renard-Casevitz y Saignes y Taylor (1986), pp. 192-200.

TUCUMÁN Y EL RÍO DE LA PLATA

La frontera de los chiriguanos no era la única que separaba al mundo colonial de las regiones no sometidas. A lo largo del camino de Potosí a Buenos Aires se alineaba un rosario de ciudades, amenazadas regularmente por las incursiones de los indios. Se había fundado Salta para contener a los calchaquíes, alentados por unos mestizos a luchar contra los españoles, que capturaban calchaquíes para esclavizarlos.[46] Jujuy, San Miguel de Tucumán, Santiago del Estero, Córdoba (Argentina) y Nueva Rioja rodeaban el país calchaquí y la nación de los lules, "esparcida por diversas regiones como alárabes, sin casa ni heredades, pero tantos y tan guerreros, que si los españoles al principio de la conquista de la provincia de Tucumán no vinieran, esta nación sola iba conquistando y comiendo unos y rindiendo otros". Otras tribus poblaban esas comarcas en que los misioneros se esforzaban por implantar la lengua quechua para no tener que aprender idiomas difíciles.[47]

La frontera de Tucumán desembocaba en Buenos Aires. La ciudad fue fundada por segunda vez por el vasco Juan de Garay en 1580. Allí se quedó Díaz de Guzmán, pues poseía una casa y algunas viñas. A comienzos del siglo XVII era una aldea habitada por unas sesenta familias españolas y por extranjeros que allí desembarcaban y, las más de las veces, se quedaban. Desde la unión de las coronas de España y de Portugal, el mismo año de la segunda fundación del puerto, la trata de esclavos de Guinea y de Angola destinados a las minas de Potosí estaba en pleno auge. Durante seis meses, entre la llegada y la partida de la flota, por la ciudad pululaban europeos, negros y *yanaconas* que trabajaban en las estancias.[48] El puerto favorecía entonces el desarrollo de una población inestable y cosmopolita. Los descendientes de los primeros fundadores, entre los cuales había mestizos guaraníes y vascos, se dedicaban a la ganadería. Los españoles desembarcados en el Río de la Plata, los "chapetones", impresionados por los inmensos espacios, creían ver colinas en la lejanía; en realidad, era el caminar de los rebaños de vacas y caballos que hacían ondular la línea del horizonte. Había terminado la época del hambre. En lo sucesivo la abundancia de ganado cimarrón brindaría carne y cueros sin límite a los citadinos. Esta prosperidad favorecía a los indios nómadas que habían aprendido a domar caballos y que ahora podían desplazarse grandes distancias, sembrando el terror en la ciudades fronterizas.[49]

Más antigua que Lima, Asunción era la ciudad más poblada del territo-

[46] Lizárraga (1968), II, p. 185. Konetzke (1958), II-1, p. 16: carta dirigida al virrey de Perú por dos caciques de Tucumán denunciando: "Los dichos gobernadores, los cuales siempre acostumbraban a servirse de los dhos indios como de esclavos".

[47] Carta del P. Barzana (1965), p. 79.

[48] Carta del padre Romero al provincial de Perú, 1606, de Carbonell (1992), p. 42.

[49] Lizárraga, II, p. 192.

rio del Río de la Plata. Pero la capital de Paraguay seguía siendo una ciudad de frontera, amenazada también regularmente por los guaycurúes que mataban a los guaraníes al servicio de los europeos, saqueaban las huertas y los cultivos, raptaban mujeres españolas y robaban caballos que aprendían a montar, lo que les daba una movilidad mayor.[50] Siguiendo el ejemplo de los chiriguanos, los guaycurúes empezaban a vender indios como esclavos a los europeos quienes, burlándose de las leyes, los empleaban en las plantaciones. La guerra india continuaba en todo su apogeo.[51]

En 1617 el gobernador Hernandarias desmembró la vasta provincia, separando al Paraguay propiamente dicho del Río de la Plata, por medio de una línea que pasaba por Corrientes. El Guairá, al este de Asunción, seguía siendo un espacio de enfrentamiento entre colonos y *bandeirantes*. También era el territorio predilecto de los jesuitas.

La yerba mate, "Ilex paraguayensis"

Paraguay se trasformaba al margen de Perú y del desarrollo de Buenos Aires. Aunque no se librara del destino común de las otras provincias del Nuevo Mundo —el sistema de encomiendas se instauró antes de la muerte de Irala—, la región tenía características particulares, debidas a su aislamiento geográfico. En esta región del Nuevo Mundo donde jamás se habían encontrado minerales escaseaba el dinero en efectivo. Para facilitar las trasacciones se creó un sistema de equivalencia en especie. El hierro, indispensable para emprender todo trabajo de colonización, desempeñó esa función en el decenio de 1540: el punzón equivalía entonces a cien maravedíes; el cuchillo, el cincel y el anzuelo tenían valores inferiores. Pero como el comercio dependía del hierro y del acero, esas mercancías españolas sólo llegaban irregularmente, y los valores fluctuaban.

A partir de 1571 se generalizó otro patrón: la tela de algodón. Cuando a finales del siglo XVI el hierro y el acero se volvieron mercancías corrientes, las monedas "vegetales" tomaron el relevo. La yerba mate, cuya infusión producía una sensación de bienestar y combatía el hambre, causando adicción, convirtióse en la unidad de referencia.[52] Hacia 1630 el jesuita Ruiz de Montoya describía Asunción en estos términos:

> Tiene vecinos menos de cuatrocientos, y es común ver que para un hombre hay diez mujeres; no tiene minas de plata ni oro, ni corre dinero alguno. El comprar y vender es por mutación de cosas por otras. Con todo eso hay un género inventado de pesos huecos, que así llaman comúnmente a los pesos que avalúan las

[50] Carta del P. Barzana (1965), p. 83.

[51] Konetzke (1958), II-1, pp. 202-203. Una cédula de 1618 recordaba que los indios eran libres y ponía en guardia a los colonos que se prestaban a tales abusos.

[52] Carbonell (1992), p. 26.

cosas; y así por un patacón de ocho reales de plata, dan tres pesos huecos en frutos de la tierra [. . .] La principal moneda que como plata corre es la yerba.[53]

Esta planta era conocida para los guaraníes, que la utilizaban con fines terapéuticos. Crecía en terrenos pantanosos, especialmente al norte del Tebicuary, donde se instalaron los españoles. El calor de la selva y la humedad de las ciénagas hacían sumamente penoso el trabajo en las plantaciones; por ello los primeros jesuitas que se instalaron en Paraguay se le opusieron con energía.[54] Diego de Torres preconizó incluso excomulgar a los propietarios de las plantaciones, y la compañía le pidió a la Inquisición de Lima que combatiera aquella "superstición diabólica". Pero la explotación de la yerba era un negocio demasiado bueno para ser amenazado por las condenaciones de los misioneros. En los claros de la selva chozas provisionales albergaban a los indios que cortaban los arbustos y secaban las hojas —al principio sobre un fuego, luego sobre una parrilla— antes de pulverizarlas en un agujero excavado en la tierra. Luego tenían que transportar los fardos sobre sus espaldas. Era un trabajo difícil, que arrancaba a los hombres de sus actividades tradicionales y sus aldeas. Los indios de las plantaciones, teóricamente libres, en realidad eran esclavos.[55]

Muy pronto la población del Río de la Plata se apasionó por el mate. En 1596 un miembro del cabildo de Asunción le escribía al gobernador Hernandarias que el hábito de beber mate se había difundido peligrosamente, incluso entre las mujeres y los niños. Según el jesuita Marcial de Lorenzana, tan sólo en la ciudad de Asunción se consumían mil libras de yerba diarias. Hernandarias se esforzó en vano por combatir ese vicio, que alimentaba un fructífero comercio. Desde Marajú, principal centro de producción, grandes cantidades de yerba se exportaban a Potosí, donde el mate rivalizaba con las hojas de coca. La yerba llegaba en barco a Santa Fe, desde donde se la enviaba a Tucumán y Potosí. Otra ruta pasaba por Córdoba y Mendoza, al borde de la Cordillera de los Andes, hasta llegar a Chile.[56] En pocos años, la yerba del Paraguay se convirtió en la bebida por excelencia del sur del continente, y, al mismo tiempo, en una considerable fuente de ingresos.

Las primeras "reducciones jesuitas"

La evangelización de los indios de Paraguay cobró nuevo impulso en los últimos años del siglo XVI, favorecida por el gobernador Hernandarias. Se obligó a los encomenderos a construir iglesias; cuando éstos morían los indios quedaban bajo la autoridad de la Corona y se convertían en tributa-

[53] Documento citado por Carbonell (1992), p. 27.

[54] La posición del padre Barzana, a finales del siglo XVI, sería revisada pocos años después, en el momento de la expansión de las reducciones.

[55] López (1974), pp. 500-501.

[56] *Ibidem*, pp. 497-498.

rios, siguiendo el ejemplo de los otros indios de Perú y de México. Como en Nuevo México, los franciscanos fueron los primeros en organizar aldeas para educar a los indígenas. A partir de 1580 la unión de las dos coronas permitió a la Compañía de Jesús, con su larga experiencia en Brasil, instalarse en Asunción; se hizo cargo de la provincia de Paraguay, en lo sucesivo dividida, para las misiones pastorales, en dos territorios: Tucumán y el Río de la Plata.[57]

Los jesuitas deseaban desarrollar en otras regiones de América el modelo que habían implantado en Juli, a orillas del Lago Titicaca, desde 1576. Mientras los agustinos ejercían su influencia desde Copacabana, atrayendo a los indios mediante el relato de los milagros de la Virgen, los jesuitas se valían de otros métodos. En 1588 compraron una estancia en la que criaban 1 600 ovejas, 200 vacas, 200 llamas y rebaños enteros de cabras. Bajo la protección de los misioneros los indios de Juli explotaban ese dominio, cuyos ingresos debían permitirles pagar el tributo. Librándose de la *mita*, vivían en una semiautarquía y aumentaban asimismo los beneficios de la compañía.[58] En Paraguay la creación de poblados indígenas en el Guairá tropezó con la hostilidad de los encomenderos y los caudillos, pues éstos ya no podían disponer de la mano de obra indígena, y los misioneros criticaban los métodos empleados por los encomenderos, ya fuesen españoles o mestizos.

Después del Guairá, los jesuitas llevaron sus esfuerzos al Chaco paraguayo, donde vivían los guaycurúes, y a las tierras de los guaraníes situadas entre el Río Tebicuary y el Paraná. San Ignacio Guazú, primera reducción del Paraná, fue fundada en 1613. Como los guaraníes practicaban un cultivo de roza y quema de la selva, pasaban jornadas y hasta semanas enteras lejos de la misión. Por lo tanto se necesitó un gran poder de persuasión para atraerlos a la aldea y hacerles modificar sus costumbres. Pero gradualmente fueron abandonando sus claros y se dedicaron a la cría de aves de corral. Al cabo de tres años, aceptaron remplazar sus grandes casas colectivas por habitaciones reducidas, "para que cada uno tenga su casa".[59]

Las reducciones se desarrollaron en dos etapas, la primera en el Valle del Paraná (1614-1619); la segunda en el del Uruguay (1619-1628). Entre 1622 y 1631 el padre Antonio Ruiz de Montoya, superior de los jesuitas, fundó once reducciones en el Guairá, unidas por el Uruguay y el Paraná. Los comienzos fueron modestos, dada la lejanía de Asunción y la diversidad de grupos étnicos. Las actividades se centraban en la producción de telas de algodón, indispensables para trocarlas por hierro. Pero el Guairá era un territorio invadido regularmente por los *bandeirantes* de São Paulo, quienes atacaban acompañados de mamelucos y tupí, enemigos jurados de

[57] Carbonell (1992), pp. 29-31.
[58] *Ibidem*, pp. 33-36.
[59] *Ibidem*, p. 55.

los guaraníes. En 1628 los brasileños capturaron más de 30 mil indios. Aquél fue el fin del Guairá, y comenzó el éxodo hacia las aldeas de Itatín y de Tape, el actual Río Grande do Sul, en Brasil.

En 1631 cuatro nuevas reducciones constituidas por indios del Guairá se instalaron en el alto Paraná, región de yerba mate, en que los encomenderos eran los amos. Nuevamente expulsados, los misioneros y sus indios se replegaron esta vez hacia el sur de Caaguazú. El 11 de marzo de 1641, un año después de restaurada la monarquía en Portugal, la *bandeira* de Pedroso de Barros penetró en Uruguay a la cabeza de un ejército de más de 400 hombres y 2 500 tupí, repartidos en 250 embarcaciones. Pero su irrupción no puso fin a las aldeas jesuitas. Pese al despliegue brasileño los guaraníes, con la ayuda de los misioneros que no vacilaron en utilizar armas de fuego, obtuvieron la victoria. Las reducciones, que se habían multiplicado entre el Paraná y el Uruguay, cobraron entonces un nuevo auge. El superior de las misiones recibió mayores poderes y consiguió exenciones de tributos para los indios. La compañía desarrolló la ganadería en los poblados indígenas y pudo rescatar a los esclavos. Por esa época el padre Ruiz de Montoya dirigió una petición a la Corona para que permitiera que las reducciones produjeran y exportaran yerba, cuyo cultivo habían combatido hasta entonces los jesuitas. Ése fue el comienzo de uno de los más notables experimentos religiosos y económicos de América.[60] El cronista Díaz de Guzmán no pudo presenciar ese giro, decisivo para el Paraguay, pues murió en Asunción el 17 de junio de 1629. Su muerte coincidió con el periodo del año en que la constelación de las Pléyades aparece en el firmamento, anunciando, según inmemoriales tradiciones indias, el fin de la temporada de secas.

CHILE

Jamás debe, Señor, menospreciarse el enemigo vivo.

ALONSO DE ERCILLA, *La Araucana*, canto XXIII

Chile, larga franja estrecha entre la Cordillera de los Andes y el Pacífico, se extiende desde el desierto de Atacama, en el límite con Perú, hasta el Estrecho de Magallanes. Los incas habían conquistado una parte de ese territorio sin poder, empero, franquear el Río Maule, pues los invencibles mapuches los rechazaban. En 1535 el conquistador Diego de Almagro, guiado por Paullu Inca, penetró a su vez en Chile, pero también él tuvo que detenerse ante la frontera mapuche. La verdadera conquista del país sólo fue realizada en 1540 por un veterano de las guerras de Italia, Pedro de Valdi-

[60] *Ibidem*, pp. 87-90.

via. En contraste con el imperio inca, que se había desplomado en la secuela de la invasión de Francisco Pizarro, el sur de Chile ofrecería una resistencia feroz.

Varias tribus conocidas con el nombre de araucanos —entre ellos los mapuches— habitaban al sur del Río Bío Bío, agrupando a cerca de 300 mil personas. Valdivia se asombró ante la densidad de población de la Araucanía, acaso superior a la de la Nueva España. Las tribus, organizadas sobre una base territorial y complejos núcleos de parentesco, vivían principalmente de la agricultura. Desde el principio dieron una acogida hostil a los conquistadores, impidiéndoles por todos los medios establecerse en las provincias australes. Los araucanos ignoraban la razón del encarnizamiento de los españoles que intentaban abrir una ruta terrestre hasta el Estrecho de Magallanes para garantizar la seguridad de los reinos españoles del Nuevo Mundo. La lucha entre los dos pueblos será sin piedad.

La frontera araucana

El Chile del norte y del centro, que antaño perteneciera al imperio inca, se sometió sin embargo relativamente pronto. Los españoles llevaron a centenas de *yanaconas* de Perú.[61] Sobre ellos descansó principalmente la explotación de las tierras conquistadas. En 1541 Valdivia fundó la ciudad de Santiago, en una región rica en yacimientos de oro. Chiquillas peruanas "pecezuelas" (pequeñas piezas) —esclavas— participaron en la empresa "de buen grado", según Valdivia.[62] Pero hacían falta hombres y auxilio para enfrentarse al acoso continuado de los indios, sobre todo cuando las guerras civiles de Perú aislaron del virreinato a la gente de Chile. Apenas fundada, La Serena fue incendiada por los indios; fue reconstruida en 1549. Como ya lo habían experimentado los españoles en Sancti Spiritus y en Buenos Aires, era difícil mantener viva una ciudad en un medio hostil.

En enero de 1550 Valdivia volvió a partir rumbo al sur con la intención de atacar a las tribus enemigas, pero más de 20 mil indios le cerraron el paso. Escribió entonces a Carlos V: "que ha treinta años que sirvo a V. M. y he peleado contra muchas naciones, y nunca tal tesón de gente he visto jamás en el pelear, como estos indios tuvieron contra nosotros".[63]

Para protegerse contra las espadas y la artillería los araucanos vestían corazas de cuero de foca y de guanaco, pintadas de colores, así como bonetes de cuero cónicos que resistían a las espadas. Provistos de mazas, de fle-

[61] Escobar (1960), I, p. 237: "Iban con el ejército muchos yanaconas (que es nombre índico que quiere decir mozo de servicio)".

[62] Valdivia (1960), p. 44: "Trabajé de echar a las minas las anaconcillas e indias de nuestro servicio que trajimos del Perú, que por ayudarnos lo hacían de buena gana, que no fué pequeño trabajo, que serían hasta 500 pecezuelas".

[63] *Ibidem*, p. 59.

chas y de lanzas, tenían en jaque a los conquistadores. En otros lugares el desequilibrio de las armas siempre había hecho triunfar a los españoles. Pero los araucanos se lanzaban contra caballos y hombres con valor y audacia inauditos. Nada los contenía. A sus ojos los extranjeros eran incas y sus caballos una especie de llamas.[64] De todos los relatos de batallas que nos han dejado los cronistas, los de la Araucanía sobresalen por su violencia. Las descripciones del estrépito ensordecedor, de los gritos, los insultos y las exhortaciones reflejan un mismo desprecio a la vida, compartido por ambos bandos, resueltos a matar hasta al último adversario.

La dureza de los combates entraña una intensificación del terror. Para intimidar a los araucanos que no aceptaron sus propuestas de paz Valdivia mutiló a doscientos prisioneros, a quienes les cortaron la nariz o las manos. Estupefactos, los indios aceptaron una tregua que les permitió reorganizarse mientras Valdivia fundaba en 1550 Concepción, primera ciudad de la Araucanía. Ésta era más bien una ciudadela y, por lo tanto, una base para proseguir la conquista hacia el estrecho. En el Valle de Cautén, cuyo paisaje arrancó comentarios de admiración a los cronistas, los españoles encontraron aldeas muy pobladas y casas de madera rematadas por astas con águilas bicéfalas, emblemas clánicos que les recordaron el de Carlos V, y en los que creyeron reconocer un signo providencial. Edificaron un fuerte, La Imperial, antes de continuar su avance.[65] Valdivia franqueó entonces el Toltén y descubrió la comarca maravillosamente bella que se extiende al pie de la cordillera nevada. Su lugarteniente Alderete fundó la ciudad de Valdivia. Esas plazas fuertes, continuamente amenazadas, permitieron a los españoles explotar los numerosos yacimientos de oro de la provincia. Valdivia, a quien le llevaron una cubeta llena de pepitas, exclamó: "Desde agora comienzo a ser Señor".[66]

Pese a la resistencia de los araucanos, Valdivia menoscabó la valentía de sus adversarios. Apenas pacificados, veinte mil indios fueron enviados a las minas de oro de Concepción, bajo la vigilancia de yanaconas. No se necesitaba más para que resurgiera la rebelión. Olvidando sus antiguas querellas las tribus de la Araucanía decidieron coaligarse contra los españoles, y eligieron un jefe, Caupolicán, hombre "de tantos bríos [. . .] y de tanto valor, sagacidad y prudencia, que más parecía de senador romano que de bárbaro chilense".[67]

La táctica araucana consistente en unirse contra el enemigo común resultó más eficaz que la de los guaraníes, incapaces de superar sus antagonismos ante los invasores. La revuelta de Tabaré entre los carios de Paraguay había sido concentrada y limitada; la de Caupolicán arrastró a la lucha a millares de guerreros, pero también a indios ya hispanizados que

[64] *Ibidem*, pp. 60-61: "Llámannos a nosotros ingas y a nuestros caballos hueques ingas, que quiere decir ovejas de ingas".

[65] Góngora Marmolejo (1960), pp. 95-96.

[66] *Ibidem*, p. 101.

[67] Escobar (1960), libro 1-3, p. 331.

no vacilaron en pasarse a las filas de los "bárbaros". El más célebre fue Lautaro, un ex palafrenero de Valdivia. Ese *yanacona* reunió a los araucanos para dirigirles un discurso de resistencia. Lautaro les explicó que los cristianos eran mortales, que comían, dormían y enfermaban como el resto de los seres humanos, y que sus caballos eran vulnerables. Eran pocos, les dijo, y si todas las tribus se unían, podrían expulsarlos del territorio.[68] Lautaro fue aclamado y se convirtió en el consejero de los caciques, a quienes enseñó los puntos débiles del dispositivo español. Con esas instrucciones, y exaltados por los discursos de Lautaro, los indios le tendieron una emboscada a Valdivia en un lugar llamado Tucapel. El combate resultó mal para los españoles. "Señores, ¿qué debemos hacer?" preguntó Valdivia a sus lugartenientes. Miguel Pérez de Altamirano respondió en nombre de todos: "¡Qué quiere vuestra señoría que hagamos sino que peleemos y muramos!"[69]

El conquistador fue capturado por los indios, que lo torturaron. Según algunas crónicas lo obligaron a beber oro fundido; según otras, fue apaleado por un guerrero y atravesado por Lautaro. Un tercer relato dice que, con las manos atadas, y sin poder quitarse el yelmo, Valdivia fue arrastrado por los senderos del bosque y los pantanos hasta el campamento araucano. Por intermediación de su *yanacona* Agustinillo, que también fue capturado, Valdivia, según dícese, prometió retirarse de Chile con todos sus hombres si le perdonaban la vida. Como respuesta, los indios despedazaron ante sus ojos a Agustinillo. Luego encendieron una gran fogata y, con conchas afiladas, le arrancaron trozos de carne de los brazos, que asaron y devoraron ante sus ojos. Cubriéndolo de injurias, lo remataron y colocaron su cabeza en el extremo de una pica.[70]

Lautaro, el "libertador"

La muerte de Valdivia causó consternación en las filas españolas. Envalentonados por su victoria, los araucanos aprovecharon el desconcierto del adversario para dar la señal de un nuevo levantamiento. Su primer objetivo fueron las minas de oro, donde se apoderaron de las herramientas de hierro para hacerse armas más eficaces. Lautaro inició a los indios en el arte de la equitación; los mapuches se volverían, en pocos años, jinetes incomparables. Probablemente fue él quien tuvo la idea de desmontar a los españoles con lazos, a fin de apoderarse de sus caballos. Paradójicamente, el hombre que traicionó a Valdivia despierta entre los cronistas de Chile una admiración apenas disimulada. Mariño de Lobera y el jesuita Bartolomé Escobar no vacilaron en llamarlo "libertador", término asombroso en aquel fin del

[68] Góngora Marmolejo (1960), pp. 102-103.
[69] *Ibidem*, p. 104.
[70] Escobar (1960), libro I-3, p. 335; Góngora Marmolejo (1960), pp. 104-105.

siglo XVI, que muchos años después sería retomado por los patriotas chilenos de la Independencia.[71] Lautaro envió emisarios para anunciar a los caciques que había llegado a aquella provincia con objeto de "poner fin a sus sufrimientos". Los exhortó al son de una trompeta obtenida en la guerra, y a quienes se mostraran tibios en el combate los amenazó con empalarlos o con la horca.[72]

El discurso que habría pronunciado ante el poeta Alonso de Ercilla está llena de odio: "Pues dejar yo jamás de perseguiros / según lo juré, será escusado / hasta dentro de España he de seguiros", gritó. Una vez desahogada su cólera, Lautaro propuso a los españoles un trato: los araucanos prometían no seguir acosándolos a condición de que los conquistadores les entregaran cada año un tributo de treinta mujeres españolas, vírgenes y rubias, de 15 a 20 años, así como treinta capas de paño verde y otras treinta púrpuras tejidas con hilo de oro y, por último, doce caballos poderosos y seis perros de guerra. Esta bravata, verdadera o exagerada por Ercilla, traduce el sentimiento dominante entre los españoles, el de una inversión de la Conquista en favor de los indios. Ni siquiera en la frontera del norte de México habían sentido tanto los españoles la inminencia del desastre.

En la Araucania en guerra el gobernador Francisco Villagrán tuvo que decidirse a abandonar Concepción. En 1554 Lautaro, envalentonado, proyectó invadir Santiago, con la complicidad de los indígenas. Para no perder La Imperial Pedro Villagrán, hijo del gobernador, aplicó la táctica de la tierra quemada, emprendiendo "la guerra más cruel que jamás se haya hecho". Destruyó las cosechas, asoló el país, lanzó sus perros contra los indios y aniquiló fortificaciones indias. Por doquier reinaron la muerte y la desolación. Pero, de pronto, la fortuna sonrió a los españoles, y la peste diezmó los poblados de las águilas bicéfalas. El hambre hizo el resto. Los indios se vieron obligados a devorarse unos a otros para sobrevivir, lo que les daba "la color del rostro tan amarilla, que por ella eran luego conocidos".[73]

Las crónicas están llenas de episodios sangrientos. En el fuerte de Valdivia los indios raptaron a una esclava negra, a la que se llevaron hasta la orilla de un río. Ahí la echaron a tierra, atada de pies y manos, luego la sumieron en el agua y le frotaron el cuerpo con arena. Al ver que el color oscuro de su piel era natural, la mataron y despellejaron, antes de confeccionar con sus despojos un muñeco relleno de paja, que pasearon por toda la provincia.[74]

A las miserias de una guerra practicada por una y otra parte con rara crueldad se sumó la anarquía en que la muerte de Valdivia había sumido a

[71] Góngora Marmolejo (1960), pp. 109 y 111.
[72] Ercilla (1983), I, canto VII, p. 264; I, canto XII, p. 359.
[73] Góngora Marmolejo (1960), p. 117.
[74] *Ibidem*, pp. 117-118.

Chile. Varios capitanes ambiciosos, como Francisco de Villagrán, Rodrigo de Quiroga y Francisco de Aguirre, se disputaron el gobierno del territorio. La Corona temió que estallaran nuevas guerras civiles en una comarca ya desangrada por los combates con los indios. No bien lo nombraron para gobernar la Nueva Extremadura, que abarcaba todo Chile hasta el estrecho, además de Tucumán, el misterioso país de los "Césares" y "Frapananda", en la otra vertiente de la cordillera, Jerónimo de Alderete murió en Panamá sin haber podido llegar a Santiago.[75] El virrey de Perú, el marqués de Cañete, nombró para remplazarlo a su propio hijo, García Hurtado de Mendoza, quien desembarcó en Coquimbo en 1557. Ese mismo año Lautaro fue muerto por Francisco Villagrán.

La guerra se reanudó con mayor furia. En Millarapué, en la Araucania, los españoles tuvieron que enfrentarse a tres escuadrones de cinco mil indios cada uno. Caupolicán presenciaba las operaciones desde lo alto de una colina. Envuelto en un manto escarlata, "como si fuera español", el capitán montaba un caballo blanco, cual encarnación araucana del apóstol Santiago. Pero el ejército del hijo del virrey era impresionante y los indios tuvieron que batirse en retirada.[76] Diez caciques fueron capturados y ahorcados al punto, pero Caupolicán logró escapar. Para socavar la resistencia de los araucanos García de Mendoza se apoderó de Galvarino, un mapuche capturado en las orillas del Bío Bío, le cortó las manos y envió al desdichado a Caupolicán. Este acto no tuvo otro efecto que el de intensificar el odio de los indios a los españoles. Galvarino, con los brazos chorreando sangre, arengó a los suyos con vehemencia. Otro prisionero, Libanturco, pidió ser colgado del árbol más alto "para que todo el mundo vea cómo he muerto por la defensa de mi patria, como verdadero y fiel hijo de ella".[77]

Cerca de Tucapel los españoles encontraron los cráneos de soldados devorados por los indios. En efecto, los mapuche tenían la costumbre de servirse de los cráneos como copas cuando se entregaban a borracheras solemnes para interrumpir los combates.[78] Durante una de esa libaciones Caupolicán, el señor principal de Pilmayquén, "hombre valeroso y robusto", fue tomado por sorpresa por las tropas de Alonso Reynoso. Pese a sus promesas, fue condenado a muerte y empalado. Soportó el suplicio con valor, no sin antes haberle dado un puntapié al verdugo, un wolof, que le pareció indigno. Una crónica narra que la mujer del guerrero, aullando y arañándose el rostro, le reprochó haberse dejado tomar prisionero y lanzó contra una roca al hijo que había tenido de él.[79] No les quedaba a los in-

[75] Frapananda o Trapelanda, región fantástica relacionada con el mito de Eldorado. Escobar (1960), libro II-2, p. 422.

[76] Escobar (1960), libro II, p. 377; Góngora Marmolejo (1960), pp. 121-123.

[77] *Ibidem*, libro II, p. 378.

[78] *Ibidem*, libro II-2, p. 426.

[79] *Ibidem*, libro II, p. 395; sobre el suplicio de Caupolicán *cf.* Ercilla (1983), II, canto XXXIV, pp. 350-355.

dios más que una opción: "morir o libertarse".[80] Sin embargo, pidieron una tregua, que aprovecharon para mejorar sus fortificaciones, pues ya conocían las costumbres de los españoles.

En esta guerra llena de avatares, varias mujeres desempeñaron un papel importante. Una de ellas, Juana Quinel, era codiciada por los españoles y los indios de su bando. En ocasión de un ataque mapuche contra el fuerte del Arauco ella tomó arco y flechas y partió a la cabeza de un escuadrón de *yanaconas*, "para mostrar su prestancia". Según se dijo, exhortó a los combatientes prometiéndoles, a guisa de recompensa, otorgarles sus favores. La batalla fue particularmente violenta y terminó con la victoria española; los *yanaconas* levantaron a Juana Quinel sobre un escudo, como si fuera un general romano. Algunas personas piadosas atribuyeron el triunfo a la intervención providencial de la Virgen.[81]

Los españoles no llegaron a hispanizar a los indios. Hasta los que se habían criado con los cristianos —el caso de Lautaro no es único— volvieron con sus padres y rechazaron con odio el bautismo y los evangelios. Por doquier los indios repetían las mismas acusaciones: los españoles los habían engañado y querían arrebatarles sus tierras. No parecía posible ningún acuerdo. Veinte mil indios acudieron al llamado de Colocolo, un cacique de Angol, con objeto de destruir el fortín del Arauco. El capitán español, Lorenzo Bernal, preguntó entonces a Colocolo "cúyas eran las cabezas por las cuales mostraban tan alegres triunfos".

Colocolo respondió que eran trofeos que sus hombres habían tomado en Concepción pues, añadió, habían saqueado la ciudad y dado muerte a todos sus habitantes. Esta bravata no desconcertó a Bernal, quien replicó que sabía que todos los españoles de Chile habían muerto, pero que quedaban bastantes en el fuerte para dejar descendientes. Y agregó: "que si faltan mujeres españolas ahí están las vuestras, en las cuales tendremos hijos que sean vuestros amos".[82]

Chile, tierra de deportación

En 1569 toda la Araucania se vio abrasada por una guerra que los españoles compararían después con la emprendida contra los moriscos en Las Alpujarras. En esas condiciones Chile atraía a pocos españoles. La Corona pensó entonces en enviar allí ex presidiarios. En 1570 siete esclavos fueron liberados de la cárcel de Lima a condición de que partieran a combatir a los araucanos. En esa ocasión se permitió a los propietarios de esclavos que habían sido condenados por los tribunales venderlos a los soldados

[80] Góngora Marmolejo (1960).
[81] Escobar (1960), II-2, pp. 427-428.
[82] *Ibidem*, pp. 434-435.

que partían rumbo a Chile. Esta práctica se volvió tan corriente que en 1614 el concejo municipal de Santiago prohibió la importación de negros de Perú, a menos que alguien garantizara su honradez.[83] Hasta se consideró reclutar en Paraguay a cuatro mil indios guaraníes para combatir en Chile, "porques gente de montaña, y pelean con flechas y macanas, y es gente que jamás representa batalla, sino que dan los asaltos con muchas trasnochadas, en lo cual tienen grandísima ventaja a la gente de Chile".[84]

En 1575 varios mestizos que se vieron comprometidos en la conjura general contra los españoles de Perú pidieron redimirse en la guerra, recordando el papel que habían desempeñado en la captura del inca. La Corona, que no había olvidado la rebelión de los mestizos peruanos, rechazó su oferta.[85] A los disturbios provocados por los indios se sumaron otras desdichas; en 1575 un temblor de tierra destruyó las ciudades situadas al sur del Bío Bío; pocos años después vinieron las incursiones del corsario Francis Drake y el saqueo de Valparaíso, seguido por otros ataques de ingleses y holandeses. Los araucanos, fieles a su reputación, impidieron a Drake desembarcar en Mocha y, en 1599, mataron al comandante holandés Simón Cordes con unos cincuenta hombres.[86]

En 1592 Martín García de Loyola fue nombrado gobernador de Chile. Este sobrino nieto de Ignacio de Loyola era el vencedor del inca Túpac Amaru en Vilcabamba. Poco después de su victoria se casó con doña Beatriz Coya, hija del inca Sayri Túpac. El virrey de Perú pensó que Loyola podría aprovechar el prestigio de su mujer, olvidando que los araucanos odiaban tanto a los incas como a los españoles. A decir verdad, la mejor carta de García de Loyola eran sus nexos privilegiados con los jesuitas. Ocho hombres de la compañía le siguieron: serían los primeros misioneros. Entre ellos iban Luis de Valdivia y dos mestizos nacidos en el país, Hernando de Aguilera y Joan de Olivares, hijos de conquistadores, que conocían la lengua de los indios porque se les había criado con ellos.[87] Loyola casi no tuvo tiempo de apreciar los frutos que sembraban con tal paciencia los misioneros, pues fue muerto en 1598 por los mapuches que, según las crónicas, bebieron en su cráneo cerveza fermentada. La Imperial y después Valdivia fueron sitiadas, quemadas las casas y raptadas más de trescientas mujeres. Los indios de Osorno, a los que se creía sometidos por haber sido todos ellos bautizados y por vestir a la española, se rebelaron a su vez e incendiaron la ciudad. Todos esos actos contaron con la complicidad de mestizos criados entre los españoles.[88] Después de medio siglo de luchas los araucanos, que robaban caballos sistemáticamente, "las fuerzas y el nervio

[83] Bowser (1977), pp. 226-227.
[84] Carta del factor de Potosí [1581] (1965), p. 63.
[85] Cuatro memoriales de Cristóbal Maldonado. . . (1889), p. 373.
[86] Phelan (1967), pp. 94-95.
[87] Escobar (1960), libro III-4, pp. 558-559.
[88] Lizárraga (1968), II, p. 202.

de la guerra para nosotros", tenían ya más monturas que los españoles.[89]

A la muerte de Martín García de Loyola la pacificación de Chile fue confiada a un militar, Alonso de Ribera, quien llegó al territorio en 1601. Como consideraba que la guerra ofensiva era demasiado costosa, mandó construir una línea de fortificaciones que se fue desplazando progresivamente hacia el sur. En adelante los asuntos de la guerra estarían en manos de soldados de oficio. En 1603 el rey Felipe III apartó una suma importante, el "real situado", para mantener un ejército permanente, el primero del Nuevo Mundo, formado por 1 500 soldados. Una ordenanza de 1608 estipulaba que todos los indios de 10 años y medio y más, así como todas las mujeres de 9 años y más que fueran capturados en la guerra serían reducidos a la esclavitud. A los niños se los colocaría con familias cristianas para que se los instruyese en la fe.[90] Pese a la oposición de los jesuitas, la ley entró en vigor.

Pero Luis de Valdivia no cejó. El jesuita se dirigió a Lima para obtener el apoyo de la Audiencia con objeto de crear una línea de demarcación sobre el Bío Bío, que sólo los misioneros estarían autorizados a franquear. La aplicación de esta política fue difícil, pues los araucanos no habían depuesto las armas. Felipe IV se mostró hostil a la paz, y la guerra ofensiva se reanudó con nuevo ímpetu en 1626. Duraría cerca de quince años. Hubo que aguardar la llegada del gobernador Francisco López de Zúñiga para pensar siquiera en un esbozo de solución. En 1640 un "parlamento" reunió en las orillas del Río Quillín a caciques, encomenderos y militares. Los españoles aceptaron la independencia del territorio de la Araucania a cambio de la libre entrada de misioneros a su territorio. Luis de Valdivia, que se había preocupado tanto por el destino de los mapuches, murió en Valladolid en 1642, con la satisfacción de haber visto que sus esfuerzos no habían sido vanos. La tregua sería provisional, pero la máquina de guerra se había desmontado.[91]

Los araucanos y la leyenda

Ante los araucanos los españoles habían conocido la humillación y el desastre. Como con los chichimecas del norte de México, habían tenido que ejercer una violencia inaudita, arrastrados por los indios en una espiral de horror. Paradójicamente, las tribus que provocaban el espanto a la sola mención del nombre de sus caciques entraron muy pronto en la leyenda. Pedro de Oña, nacido en Araucania hacia 1570 y formado en la Universi-

[89] *Ibidem*, pp. 210-211, p. 212.

[90] Konetzke (1958), II-1, pp. 135-138. Se podía reducir a la esclavitud a muchachos de más de 10 años y a niñas de más de 9 años y medio, p. 138: "Empero que puedan ser sacados de las provincias rebeldes y llevados a las otras que están de paz, y dados y entregados a personas a quien sirvan hasta tener edad de veinte años, para que puedan ser instruídos y enseñados cristianamente, como se hizo con los moriscos del reino de Granada".

[91] Eyzaguirre (1965), pp. 153-159.

dad de Lima, redactó en 1596 *El arauco domado*. Llevado por "el amor de la patria" se inspiró en la obra maestra de Alonso de Ercilla, *La Araucana*. Esta epopeya, que había redactado en España después de pasar siete años en Chile, se presentaba como un relato histórico, pero mucho episodios habían sido embellecidos por su imaginación. Desde su publicación —el primer volumen apareció en 1569 y el segundo en 1578—, el poema de Ercilla tuvo un éxito considerable. Los lectores supieron apreciar las aventuras de Lautaro y de Caupolicán, héroes épicos dotados de mil virtudes, aunque fuesen enemigos encarnizados de España, y sin duda vibraron ante la evocación del suplicio de Galvarino, el indio a quien le cortaron las manos. Los bárbaros de las tierras australes se habían convertido en un pueblo poético, llenos de cualidades, y que se expresaba con la sabiduría de los filósofos de la Antigüedad. Garcilaso de la Vega leyó ese largo canto épico y apreció la exaltación de las cualidades indias. ¿Qué importaba, después de todo, que la verdad histórica estuviese un poco amañada? Lo esencial era que el relato fuese verosímil. Más aún; imaginando que la victoria de Lepanto había sido profetizada por un mago indio desde la espesura de los bosques australes, Ercilla hacía entrar a los araucanos en la gran historia, al lado de Euldj Ali, el señor de Argel.[92] Gracias al talento de un escritor español que no tenía que ajustar cuentas con nadie, los araucanos, esa "valerosa nación, invicta gente",[93] conquistaban la inmortalidad, convirtiéndose en paladines de la libertad.

[92] Ercilla (1993), canto XXIV, pp. 158-186.
[93] *Ibidem*, canto XXVI, p. 214.

XV. EL MAR ESPAÑOL

[Nueva España. . .]
En ti se junta España con la China, Italia con Japón y finalmente un mundo entero en trato y disciplina.

BERNARDO DE BALBUENA, *Grandeza mexicana* (1604)

MÉXICO, 1610. El cronista indio Chimalpahin fue testigo de una escena excepcional que se apresuró a consignar en su diario. Un grupo insólito avanzaba al pie del cerro verdeante de Chapultepec; los primeros embajadores japoneses hacían su entrada en la capital de la Nueva España. La carroza del virrey acudió a su encuentro. Poco tiempo después la embajada fue conducida al convento de San Agustín para alojarla allí. El noble indígena Chimalpahin, uno de los raros testigos que nos han conservado el recuerdo del acontecimiento, observó con asombro el atuendo de los recién llegados:

> Sus sandalias son de piel suave, blanda, lo que se dize de gamuza, como si fueran guantes para los pies. Con esto calzan sus pies, como de ningún modo con vergüenza, no gentes mansas, no humildes, tan sólo como águilas andan [. . .] Ya (?) no tienen bigotes, sólo rostros como de muger, blanqueados así hermoseados. Sus rostros blanqueados.[1]

El color de la tez de los embajadores, pero sobre todo su porte altivo, intrigaron al cronista quien, por primera vez, contemplaba a los enviados de una potencia asiática y pagana. México era uno de los primeros países del mundo occidental en recibir una embajada japonesa. Y es que por aquella época Nueva España se había convertido en una de las puertas de Asia, desde que el Mar del Sur —nuestro Océano Pacífico— era un lago español.

EL ASIA DE LOS PORTUGUESES

A decir verdad, en Asia los españoles se habían quedado muy atrás de los portugueses. Éstos, costeando el continente africano, habían llegado en enjambres al Océano Índico desde fines del siglo XV. En 1511 hacían contacto con unos juncos chinos. En 1529 Carlos V le vendía las Molucas al rey de

[1] Chimalpahin, *Diario*, traducido por Miguel León-Portilla, en Francisco Benítez *et al.* (1992), *El galeón del Pacífico, Acapulco-Manila, 1565-1815*, Gobierno Constitucional del Estado de Guerrero, México, pp. 123-124.

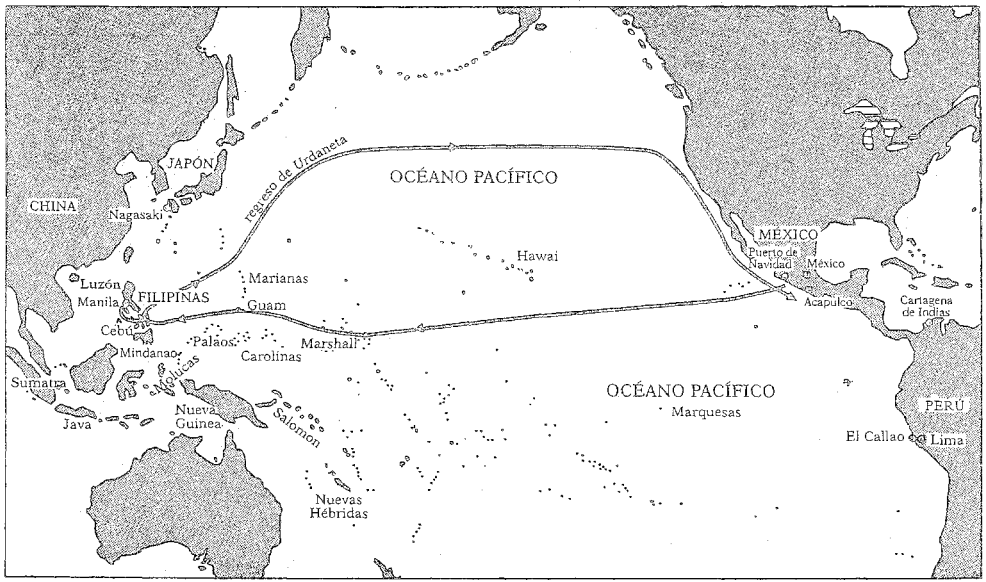
Portugal para volver a llenar sus arcas, causando gran perjuicio a los comerciantes castellanos que, siguiendo las huellas de Colón, pensaban unir las Indias nuevas a los reinos asiáticos. A mediados del siglo XVI los portugueses habían llegado a Japón y arrancado a los chinos el derecho a organizar una feria anual en esa tierra. A partir de 1570 el Extremo Oriente acaparó la atención de los portugueses, a medida que el dinero japonés invadía los circuitos comerciales. Siguiendo el modelo del expansionismo español y aprovechando los trastornos que agitaron Ceilán y el sureste de Asia, Lisboa intentó redondear sus territorios y apoderarse de nuevos mercados. El imperio portugués dejaba de estar centrado exclusivamente en el control de las vías marítimas y la administración de sus depósitos.

A pesar de tener objetivos y estrategias inicialmente distintos de los de su rival hispánico, también el imperio portugués practicaba el mestizaje. Tras la toma de Goa, en 1510, el gobernador Affonso de Albuquerque había favorecido oficialmente los matrimonios entre los portugueses y las mujeres indias convertidas al cristianismo.[2] Pero pronto surgieron discriminaciones. Se llegó a diferenciar a los *mestiços* de los portugueses *reinos*, originarios de la península, o de los *indiáticos*, nacidos en Asia. Igual que en Brasil, las normas de color distinguían entre los *brancos* (europeos) y los *pretos*, cristianos asiáticos, súbditos de la Corona de Portugal. Algunos portugueses que se desenvolvían fuera de la sociedad portuguesa o en contra de ella se aventuraban tierra adentro, en busca de otros amos, más generosos. Los renegados se pasaban al Islam o al hinduismo, mientras que los mercenarios ofrecían sus conocimientos a los potentados indios y del Extremo Oriente; en 1620, había cerca de cinco mil sirviendo entre Bengala e Indonesia.[3] A ello había que sumar los conversos al cristianismo —un millón y medio hacia 1600— cuya influencia se derivaba, a menudo, de los nexos que mantenían con el clero portugués, asombrosamente numeroso en esa parte del mundo.[4]

El mundo portugués en Asia era, pues, una sociedad mixta, tanto más abierta a las otras culturas cuanto que éstas, en general, habían conservado intactas sus fuerzas económicas y políticas. La intrusión de algunos miles de portugueses y de europeos no tenía de hecho nada en común con la irrupción de los conquistadores en el Nuevo Mundo. Los países de Asia, lo bastante poderosos para resistir a lo que nunca fue una conquista, siguieron desarrollando modos de vida, economías y maneras de pensar y de creer independientes de los de la Europa Occidental. Esta autonomía, perdida para siempre por las poblaciones indias de la América ibérica, preservó al mundo asiático, aun si algunas sociedades pasaron por épocas de dificultades o cayeron en decadencia. La más importante de ellas, la China de los Ming, era entonces un imperio debilitado desde el interior, replegado en sí

[2] Subrahmanyam (1993), pp. 220-221.
[3] *Ibidem*, pp. 256-257.
[4] *Ibidem*, p. 262. En el decenio de 1530 fueron bautizados 20 mil paravas de la India.

MAPA XV.1. *Expedición de López de Legazpi y Urdaneta (1564-1565)*



mismo y atacado desde afuera.[5] Eunucos, grandes señores y letrados rivalizaban en intrigas y luchas en torno a una dinastía en crisis. Pero ese subcontinente tenía en favor el peso de los números —sesenta millones de habitantes en 1578—, la herencia de culturas milenarias y la certidumbre de ser el centro del mundo.[6] Por último, las epidemias, que en América habían sido auxiliares fieles de los conquistadores, no afectaron a esas sociedades, inmunizadas por sus relaciones milenarias con África y Europa.

Por lo demás, los portugueses no eran los primeros intrusos en el extremo de Asia. El Islam lo había convertido en tierra de conquista militar y religiosa. Instalado en la India pero también presente en Malasia, en Indonesia y hasta en las Filipinas, luchaba sin descanso contra los portugueses que, bordeando África, quebrantaban el dominio de las potencias musulmanas sobre las relaciones entre Europa y Asia. Tanto más se imponía la conversión de Asia al cristianismo. En ella algunos españoles tuvieron un papel notable; el navarro san Francisco Javier, compañero de san Ignacio en el colegio de Sainte-Barbe, estuvo en Malaca en 1545, antes de llegar a Amboina y las Molucas. En 1549, con otros dos compatriotas, se dirigió a Japón, descubierto —o mejor dicho, alcanzado—, pocos años antes. Entusiasmado escribió a los jesuitas de Goa que los japoneses eran "las mejores de las gentes hasta hoy encontradas".[7] Desde 1551 se desarrollaron las primeras discusiones entre misioneros cristianos y monjes budistas, eco de las que pocos decenios antes habían reunido a los franciscanos de Nueva España y a los sacerdotes indios de México-Tenochtitlan. Japón ofrecía, asimismo, otro atractivo: seductoras perspectivas comerciales.

La ruta de las Filipinas

Los españoles no habían perdido la esperanza de llegar a Asia por el oeste, atravesando el Pacífico. En los pocos puertos del Mar del Sur, en aquel litoral sin límites, envuelto en la bruma brillante que producía el choque de las olas, se soñaba con abrir una ruta que produciría tantas riquezas como las minas de las Indias. La exploración del Océano Pacífico tropezaba con los mismos obstáculos que la del Atlántico. En ambos casos los españoles se enfrentaban, solos, sin guías ni mapas, a aguas desconocidas, mientras que los portugueses siempre habían contado con informantes y pilotos indígenas. Gonzalo Gómez de Espinoza, Álvaro y Saavedra y Bernardo de la Torre, no habían logrado descubrir el camino de regreso que llevara de las Filipinas a las costas americanas, la que los marinos llamaban "la vuelta al Po-

[5] En 1550 las hordas tártaras amenazaron Pekín mientras que los piratas japoneses saqueaban las costas del Fu-ken y el Kuang-tung.

[6] Si bien las ideas liberadoras de Wang-Yang-Ming no lograron insuflar un nuevo dinamismo a su imperio, muestran la vitalidad de una tradición intelectual que no le debe absolutamente nada a Occidente.

[7] Knauth (1972), p. 97.

niente", o también "la ruta al Levante".[8] Cuatro expediciones habían fracasado en su intento de apoderarse del archipiélago.

Pese a esas dificultades y a los temores que invadían a los marinos, Felipe II se obstinó en su proyecto de conquistar las Islas de las Especias y el archipiélago que había recibido su nombre, las Filipinas. Éstas estaban ocupadas por sultanías islamizadas y eran frecuentadas por comerciantes malayos que allí hacían pingües negocios.[9] El virrey de Nueva España, don Luis de Velasco, sugirió organizar una nueva armada y consultar con un monje agustino, fray Andrés de Urdaneta, quien había participado en la expedición de García Jofre de Loaisa y regresado a España en 1536 por el Cabo de Buena Esperanza.[10] Originario de Villafranca de Oria, muy joven aún, ese vasco había quedado impresionado por la hazaña de Elcano, quien completó la primera vuelta al mundo y, lleno de entusiasmo, se había embarcado con él en la expedición de Loaisa. A pesar de su edad —tenía más de 52 años—, Urdaneta aceptó la oferta del virrey y sugirió confiar el mando de la expedición a un ex alcalde ordinario de la ciudad de México, vasco asimismo, Miguel López de Legazpi. Éste se puso al frente de una armada que se construyó sobre la costa pacífica en Navidad, en el actual estado de Jalisco.

Los preparativos de la empresa duraron cinco años y arruinaron a Legazpi. Éste zarpó el 21 de noviembre de 1564, más por razones de prudencia elemental sólo cuando estuvo lejos de las costas mexicanas Legazpi le informó a su tripulación sobre el objetivo de la empresa: se le había encargado conquistar las Filipinas, y no ocupar la Nueva Guinea y las tierras del hemisferio sur. En febrero del año siguiente los navíos tocaron la Isla de Ibababo, y luego llegaron a Cebú, donde Legazpi fundó la villa de San Miguel. Después de confiar a Urdaneta el cuidado de encontrar la ruta de regreso, el adelantado emprendió la conquista del archipiélago. Se apoderó de la Isla de Luzón donde, cuatro años después, fundó la ciudad de Manila y gobernó Filipinas hasta su muerte, ocurrida en 1572.

Por su parte, Andrés de Urdaneta había salido de Cebú el 1 de junio de 1565. El religioso agustino había tenido tiempo de acumular gran cantidad de informaciones sobre las corrientes durante sus viajes marítimos, y especialmente en ocasión de la segunda vuelta al mundo en la que había participado. Una estadía de 11 años en las Molucas había acabado de familiarizarlo con aquella parte del mundo. Pese a las dificultades y los peligros de la travesía hacia México, Urdaneta resolvió intentar la aventura. Entró en el Océano Pacífico por el estrecho de San Bernardino, se dirigió hacia el noreste, llegó a la altura de Japón para escapar de los vientos alisios, luego enfiló hacia el este, en dirección a las costas de California, y de allí descen-

[8] Prieto (1975), p. 83.

[9] John Villiers, "Portuguese Malacca and Spanish Manila: Two Concepts of Empire", en R. Ptak (comp.) (1987), *Portuguese Asia*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart.

[10] Grijalva (1985), pp. 238-239.

dió hacia el sur. Penetró en el puerto de Acapulco el 9 de octubre de 1565. Por primera vez, tras un viaje de 130 días, un navío europeo había atravesado el gran océano de oeste a este. Inauguraba así la ruta del paralelo 42, que unía Asia con América a través del Pacífico. La hazaña entusiasmó a los españoles de México, metiéndoles en la cabeza la idea de que la Nueva España se convertiría en centro del mundo conocido: "los de México están muy ufanos con su descubrimiento, que tienen entendido que serán ellos el corazón del mundo".[11]

Esta navegación decidió el destino de Filipinas y del Asia española. Permitía considerar seriamente la conquista y la explotación de aquella parte del mundo que, por razones técnicas y estratégicas, dependería de la Nueva España. Así lo estipulaba una cédula real de junio de 1574: "la gobernación de las dichas islas de Poniente. . . [esté] subalternada al nuestro visorrey de la dicha Nueva España".[12] ¿Iría a caer el extremo de Asia dentro de la jurisdicción hispanomexicana? El 1 de mayo de 1566 un primer navío salía del puerto de Acapulco rumbo a Filipinas, pionero de un tráfico traspacífico que durante dos siglos y medio intercambiaría las sedas y los productos de Asia por los pesos de plata de México y de los Andes. Dos barcos debían efectuar, de consuno, el viaje anual hacia Oriente, pero a menudo un solo galeón se aventuraría a esa travesía; se lo designaba con el nombre, sinónimo de riquezas y de lujo, de "galeón de Manila" o "galeón de Acapulco". El viaje de ida duraba de cincuenta a sesenta días, con escala en la Isla de Guam, mientras que el retorno exigía de cinco a seis meses, toda una eternidad. Un mal misterioso, el escorbuto, impedía a la mayor parte de los marinos terminar el viaje:

> no se podían mover ni revolver a un lado ni a otro, daban voces que las subían al cielo [. . .] la mayor ayuda que allí se les podía dar era el no ayudarles, ni tocar aun a la ropa de la cama [. . .] las encías de la boca, altas y bajas, y las de dentro y fuera de los dientes se hinchaban y crecían tanto que los dientes y muelas no se podían juntar unos con otros y quedaban los dientes descarnados y sin arrimo que en meneando la cabeza se meneaban ellos; y hubo personas que por escupir saliva, que se le venía a la boca, escupían algunos los dientes de dos en dos. . .[13]

Por lo general el mal atacaba al aproximarse el galeón a las costas californianas, después de meses de travesía.

Pese a las carencias y a las enfermedades, y aun cuando ciertos años el galeón naufragara o se quedara en su fondeadero, el comercio le procuraba a los comerciantes de la Nueva España márgenes de beneficio tanto más considerables cuanto que no se enfrentaban prácticamente a ninguna

[11] Knauth (1972), p. 43.
[12] García-Abásolo (1982), p. 63.
[13] Torquemada (1975), t. II, p. 507.

competencia.[14] El "trato de China" debe haber ocupado un lugar de casi tanta importancia como el tráfico atlántico. Y como era más azaroso, y su ritmo más cambiante, México parece haberse inclinado más en esa dirección que en cualquier otra.[15] A finales del siglo XVI la exportación de plata a Manila superaba los 3 millones de pesos anuales hasta que alcanzó la marca, en 1597, de 12 millones, sobrepasando el valor oficial del comercio atlántico.[16]

FILIPINAS, AVANZADA DE MÉXICO

De 1565 a 1579 los gobernadores de Filipinas se dedicaron a explorar la nueva posesión, a hacer el inventario de sus recursos y a someter a las poblaciones locales, que tenían mala reputación: "[son] variables, inconstantes y de poca verdad y [. . .] no tienen ni hay entre ellos príncipes ni señores poderosos que los gobiernen y tengan en razón. . .". Panorama pesimista que, por lo demás, distaba mucho de reflejar el estado real de las islas. La misma comprobación encontramos bajo la pluma del agustino Diego de Herrera: "la gente es muy bárbara y sin señores".[17] Pero eran paganos, y no moros, como lo recordaría con alivio, cuarenta años después, el franciscano Juan de Torquemada. Pintado por él y desde la Nueva España, el retrato de las poblaciones es más atractivo (propaganda obliga); para atraer mejor a los misioneros, Torquemada se apresuró a elogiar la inteligencia y la buena disposición de los hombres, la belleza de las mujeres y el refinamiento de sus adornos.[18]

En la mente de los invasores Filipinas reproducía o pretendía reproducir la Nueva España, así como ésta había repetido a España; como desarrollaban instituciones que les eran familiares y que la experiencia americana era para muchos de ellos la única experiencia, los españoles traspusieron a Asia su sed de poder sobre la tierra y sobre los seres que allí moraban; esto era adoptar, sin saberlo, el contrapeso del modelo portugués que en aquella parte del mundo había dado preferencia al dominio de las vías marítimas y de las redes comerciales. Los españoles introdujeron en Filipinas el sistema ya probado de la encomienda.[19] Los términos "indios" y "tributarios" llegaron con toda naturalidad a designar a los naturales, mientras que los misioneros se creían implicados en una nueva conquista espiritual; se jactaron de haber reducido a los indígenas a un modo de vida "civilizado", calcado sobre el precedente mexicano, "formándolos al modo y estilo de las Repúbli-

[14] Peña (1983), p. 114.

[15] H. y P. Chaunu (1955-1957), t. VIII-I, p. 753.

[16] Israel (1975), p. 100. Dennis O. Flynn y Arturo Giráldez (1996), "China and the Spanish Empire", *Revista de Historia Económica,* año XIV, 2, pp. 314 ss.

[17] Knauth (1972), pp. 42, 44.

[18] Torquemada (1979), t. VI, pp. 90-91.

[19] En 1591 el archipiélago contaba con 267 encomiendas que agrupaban a 668 mil habitantes (Subrahmanyam [1993], p. 110).

cas destos indios de Nueva España". La cristiandad filipina "se plantó, creció y se conserva a imitación desta". Los milagros de allá se repitieron en el archipiélago; el Santísimo Sacramento puso fin a las erupciones del Volcán de Tahal, así como había apagado el de Tlaxcala. Nostálgicos, tal vez, los agustinos sintieron la necesidad de darle el nombre de México a una aldea situada al norte de Manila, donde habían fundado un convento "de cal y canto" y cuyo sitio se asemejaba al de la capital de la Nueva España.[20]

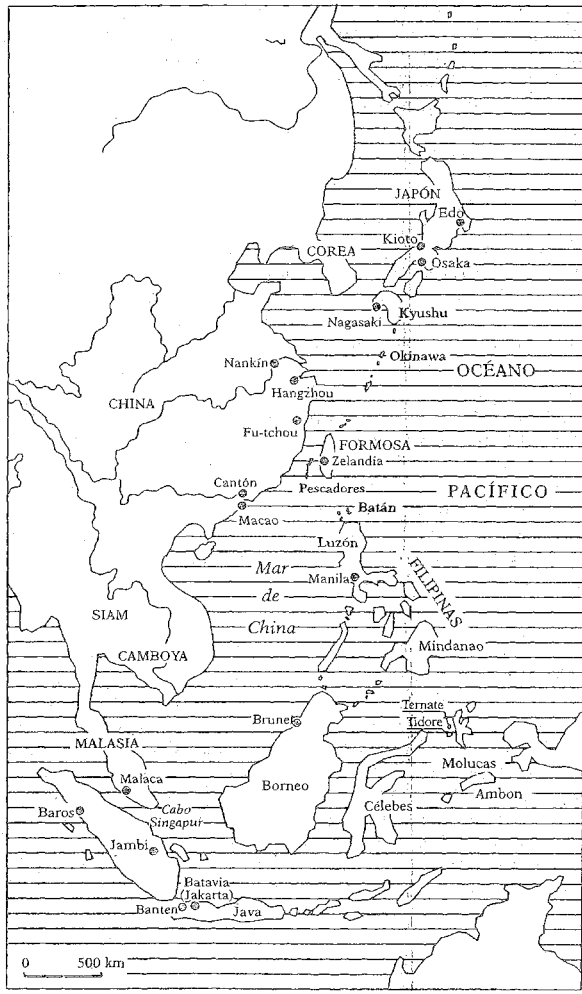
Los misioneros ocuparon desde el principio un lugar preponderante en el archipiélago; lo conservarían hasta el fin de la dominación española. Los agustinos, que habían recibido el fiel apoyo de Legazpi, se vieron reforzados por contingentes de franciscanos, jesuitas y dominicos. Al archipiélago se le dio incluso un obispo dos años antes de que se convirtiese en sede de una Audiencia.[21] Los indígenas despertaron entonces las mejores esperanzas e inspiraron al virrey de México, Martín Enríquez, estas líneas: parecían "no ser tan bozales ni de tan poco entendimiento como los de esta tierra [Nueva España]".[22] Por su parte los evangelizadores se acostumbraron a la idea de que el archipiélago no sólo era una escala en el camino a las grandes tierras de Asia. En 1583 afirmaban haber ya bautizado a cien mil.

La colonización de las lenguas, política puesta a prueba en Granada y luego en los reinos de América, fue un arma al servicio de la conversión. El testimonio más conocido sigue siendo la gramática de la lengua tagala publicada en 1610 por el dominico Francisco Blancas de San José, con ayuda del impresor tagalo Tomás Pinpin.[23] Ese mismo año este último publicaba un método de castellano para uso de sus congéneres; sería la primera obra de ese tipo publicada por un filipino. Tomás Pinpin, que así pasaba a ocupar un lugar al lado de escritores mexicanos y peruanos, era originario del sur de Manila y se inició en el arte de la tipografía en las imprentas de Batán y de Manila, al lado de un chino cristianizado, Juan de Vera.

Además de encargarse de la cristianización y del sometimiento de los indígenas, los regulares se convirtieron en interlocutores obligados de las autoridades españolas en todo lo tocante a la administración del archipiélago. Esta omnipresencia desencadenó, como en el Nuevo Mundo, conflictos perpetuos con la población europea. Los religiosos disponían de varias cartas de triunfo; no sólo se atrevían a penetrar en el interior de las islas y las conocían mejor que los españoles, poco inclinados a salir de las ciudades y de las aldeas, sino que tenían gran influencia sobre los neófitos, a quienes protegían contra los abusos de los encomenderos, aplicando al pie de la letra las *Ordenanzas de nuevo descubrimiento y población* de 1573. De allí la exasperación del virrey Martín Enríquez: "todo cuanto ganan [los españo-

[20] Grijalva (1985), pp. 319, 365, 366.
[21] En 1581.
[22] García-Abásolo (1982), p. 79.
[23] Rafael (1988), p. 26; *Arte y reglas de la lengua tagala* es el título del libro.

MAPA XV.2. *El sureste de Asia (primera mitad del siglo XVII)*



les] dicen ques mal habido y con trabajo los absuelven, y así la gente toma esto por escudo para no ir a la jornada y a mí no me cargan poca culpa en lo que toca al enviar de la gente".[24]

Los agustinos se las ingeniaban para interponerse entre los indígenas y los conquistadores; hasta llegaron a fijar el tributo a una tasa muy inferior a la establecida por Miguel López de Legazpi. También se opusieron al envío de gran número de soldados, cuya rapacidad amenazaría con trasformar a las Filipinas en unas nuevas Antillas.

Las islas del fin del mundo

Además de sus diferencias con el clero, la administración de la posesión asiática tropezaba con muchos otros escollos: la lentitud de las comunicaciones eternizaba las vacantes de los principales empleos, el afán de poblar la isla padecía las distancias, el costo y los riesgos que corrían las expediciones. Las Filipinas estaban en el fin del mundo. Al enterarse de la distancia recorrida por uno de los evangelizadores de las Filipinas, fray Andrés de Aguirre —25 mil leguas de travesías que lo habían llevado tres veces de España a las Filipinas, pasando por México—, ¿quién dudaría de que aquel agustino, con un organismo "quebrantado por el mar", no hubiese recibido del cielo la recompensa de "tantos trabajos"? Tan sólo el viaje de regreso entre el archipiélago y Acapulco obligaba a escoger entre morir de hambre o librarse a duras penas del escorbuto.

El virrey Martín Enríquez pensó por un momento en enviar a las Filipinas a indios mexicanos, casados y buenos cristianos, estrategia después seguida en el norte de México, con el éxito que ya conocemos.[25] En cambio, prohibió el paso de mulatos, sospechosos de todas las taras. Para incitar a los europeos a intentar la aventura Legazpi recibió en 1570 la autorización de fundar ciudades y de distribuir encomiendas. Marinos, soldados y parejas españolas se embarcaron en Acapulco rumbo al archipiélago, pese a las noticias poco alentadoras que de él llegaban. Las islas causaron muchas decepciones y, a comienzos del siglo XVII, tenían "mala prensa". No eran los paraísos de las especias, allí las minas de oro eran insignificantes, y los nuevos ocupantes sólo podían contar con la agricultura de subsistencia practicada por los filipinos. Allá los españoles que, a fuerza de paciencia y de resignación, se habían adaptado al mundo americano, tenían que repetir el aprendizaje de un universo extraño y desconcertante. El arroz "lindo, blanco y abundante" no siempre llenaba los estómagos de los conquistadores, quienes preferían el trigo importado de Japón. La perspectiva de carecer de trigo atormentaba a los europeos, "temerosos de ir allá por entender que no hay pan de trigo, que piensan que la muerte está allí, a la lengua del

[24] García-Abásolo (1982), p. 83.
[25] Capítulo XI, pp. 346-348.

agua, para cogerlos si no hay pan". No a todos les gustaba el vino del país, hecho "de palmas de cocos y le hacen como le quieren o muy fuerte o muy templado y lo adoban con un puño de arroz tostado y un huevo batido y un puño de azúcar, echado en la tinaja y se pone como vino de Castilla en el color y sabor".[26] A quienes se negaban a probar ese suculento vino de arroz les quedaba el vino de España, transportado a precio de oro de Goa en la India, de Acapulco o de Perú.

Seducidos por las perspectivas que ofrecía Nueva España, muchos españoles que habían partido de la península para ir a las Filipinas se quedaban en México. Nunca se harían a la mar en Acapulco. La bahía no tenía el encanto que le descubrió nuestro siglo XX. Sus miserables chozas erigidas sobre un terreno pantanoso e insalubre no auguraban buen destino a los pasajeros que iban al otro lado del océano, si es que algún día llegaban allí. Las orillas luminosas de la bahía eran, la mayor parte del tiempo, una soledad asfixiante, un silencio roto por los estallidos de las olas del Mar del Sur y los tornados de la temporada de lluvias. No por ello dejó de ser Acapulco, en 1573, el puerto de partida rumbo a Asia y su mercado en América.[27] En invierno, cuando estaba anclado el galeón de Manila, se ajetreaba sobre la playa una población flotante de indios, negros, mulatos y europeos. Las prostitutas vendían caros sus encantos. Ganaderos, pescadores y mercaderes acudían a ofrecer a los pasajeros y a los marinos que partían el bizcocho, la carne y el pescado que los alimentarían durante la interminable travesía. Los cofres cargados de pesos de plata se apilaban sobre la arena deslumbrante, antes de ir a unirse, en la cala, a las provisiones de boca y los barriles de vino.

MANILA, CAPITAL ESPAÑOLA

El poblamiento del archipiélago y su dependencia de la Nueva España sólo se justificaban si Manila se convertía en cabeza de puente de una ruta comercial que, por el Pacífico y Acapulco, desembocara en la ciudad de México. La ruta se desarrolló pese a las protestas de los comerciantes de Sevilla, atemorizados por el interés que la gente de Nueva España mostraba por las mercancías chinas. El virrey Enríquez intervino en los primeros tiempos para incitar a los comerciantes mexicanos a traficar en las aguas asiáticas, y decretó exenciones de impuestos para los productos importados de las Filipinas. En el decenio de 1570 los cargamentos comprendían quintales de canela, "damascos, rasos y telillas, y algún oro y cantidad de cera y loza y otras brujerías". El virrey Martín Enríquez estaba convencido de que el señuelo del lucro no bastaría para mantener una relación comercial:

[26] Torquemada (1979), t. VI, pp. 88, 90.
[27] García-Abásolo (1982), p. 74.

Si los navíos no van a costa de vuestra majestad, a costa de mercaderes no irá ninguno, porque ellos no cargarán un barco de diez toneladas, y forzosamente se han de enviar soldados para sostener lo de allá porque cada día se van muriendo y siendo menos, y lo de aquella tierra no se puede sustentar de otra manera, y mucho menos ir adelante.[28]

Las Filipinas no podían subsistir sin los subsidios oficiales —los "situados"— que transportaba cada año el galeón de Acapulco.

El auge de la ciudad de Manila salvó a las Filipinas españolas. Miguel López de Legazpi se instaló allí en 1571, convirtiéndola en capital del archipiélago. Tras trazarse la futura ciudad según el modelo habitual de la cuadrícula aplicado en la América española, los naturales comenzaron a construir las 150 casas de los conquistadores, el palacio del gobernador y un convento agustino. La madera, el bambú y la *nipa,* sumamente combustibles, fueron los materiales. El peligro era tan grande que, en caso de riesgo de incendio, las autoridades hacían desmontar los techos de palma, dejando al descubierto a la mayor parte de los habitantes.[29] A pesar de esas precauciones la ciudad fue varias veces pasto de las llamas; en 1583 una antorcha que iluminaba el catafalco del gobernador Ronquillo prendió fuego a los paños fúnebres y desencadenó un incendio memorable que hizo estragos en el monasterio agustino y en toda la ciudad. Veinte años después un nuevo incendio, anunciado por la aparición de dos cometas, provocó daños considerables.[30]

Manila se recuperó a pesar de su clima sofocante, intensificado por la proximidad del mar, cuyas olas reflejaban los rayos del sol, incrementando su ardor. A comienzos del siglo XVII la ciudad contaba con quinientas familias españolas[31] y su puerto recibía naves llegadas de todas partes, "castellanos y portugueses de la India, y Macao, Molucas, Malaca, de la gran China, de el Japón, de Burney, de Siam, de Patán". Muy pronto prosperó allí una colonia de mercaderes chinos. En los albores del siglo XVII cada año treinta a cuarenta juncos llevaban seda a Manila, y partían de allí cargados de plata mexicana: "no quieren oro ni otros muchos rescates, ni los llevan a China".[32] Los chinos también introducían porcelana, metales, ganado, tinta y papel. El gobernador Ronquillo, quien había tomado la iniciativa de agruparlos en el barrio del Parián, les fijó personalmente impuestos sobre los productos que vendían y los que compraban. Esos considerables ingresos y la presencia de chinos muy duchos aseguraron el auge de la ciudad y el porvenir de la posesión, "porque son los oficiales de todos los oficios, grandes trabajadores y a precios acomodados".

[28] *Ibidem,* p. 69.
[29] Torquemada (1975), t. II, p. 629.
[30] Martínez (1948), pp. 255-256.
[31] Torquemada (1979), t. VI, p. 89.
[32] Valdés Lakowsky (1987), p. 102.

El encaje de las culturas y de los seres

Martín Enríquez deseaba tanto más poblar las Filipinas con familias españolas cuanto que el mestizaje surgió allí muy pronto:

> lo que a mí me parece que para la perpetuidad de aquella tierra conviene, demás de que es bien que vaya gente de guerra, es que vayan cantidades de hombres casados que asienten y pueblen y nazcan allá españoles y se vayan multiplicando, y que no sea todo poblarla de mestizos, porque los españoles se van acabando y con cuantos se envían cada año consume tantos la tierra por ser muy caliente y muy aparejada para vicios, que crece poco el numero.[33]

Las advertencias del virrey no impidieron a españoles sin fortuna repetir en las Filipinas lo que otros, durante años, habían practicado en la Nueva España y en los Andes: casarse con la hija de un rico notable nativo.

Esta coexistencia no carecía de sus avatares. Fuera de Manila y de algunas aldeas —Cáceres, Otón, Nueva Segovia— los pocos europeos vivían inmersos en poblaciones indígenas que hablaban lenguas distintas —bisaya, tagalo. . .— y cuyos jefes no aceptaron de buen grado verse despojados en favor de los encomenderos. Un hecho más inquietante para la Iglesia: el mestizaje precoz se desarrolló ante un trasfondo de pluralismo religioso. Si los diversos grupos filipinos se volvieron pasablemente cristianos y, llegado el caso, aliados inapreciables contra el enemigo, las islas abrigaban otras poblaciones, de comportamiento imprevisible, como los "moriscos burneos". Se atribuía a esos naturales de Borneo la introducción del Islam en las islas de Luzón y Tondo. En la carrera por la salvación, los españoles se felicitaban de haber desembarcado *in extremis:*

> muchos de la isla comenzaban a ser moros retajándose y poniéndose nombres de moros; y cundía el cáncer tan de prisa que a tardarse más la llegada de los españoles todos fueran hoy moros, como lo son ya todos los isleños que no están en el gobierno de Filipinas. A los cuales tienen muy industriados gacizes y otros moravitas que les vienen a predicar por el estrecho de Meca y Mar Rojo.[34]

La presencia de los chinos también planteaba algunos problemas. Éstos habían recibido autorización de quedarse o de establecerse en el archipiélago de las Filipinas, de comerciar allí y conservar sus creencias. Los chinos de la ciudad de Manila —los "sangleyes"— eran un millar en 1588 y más de tres mil a fines del siglo XVI. En 1615 más de 20 mil de ellos frecuentaban la ciudad española.[35] Las relaciones fueron tanto más difíciles cuanto que

[33] García-Abásolo (1982), p. 76.
[34] Grijalva (1985), pp. 296, 323.
[35] AGN, Inquisición, vol. 293, f. 335r.

la piratería china amenazaba las comunicaciones marítimas.[36] El aumento pasmoso —de 150 a 6 mil personas en diez años—[37] de esta colonia alarmó a los agustinos, ya que sólo una parte de los chinos estaba cristianizada. Se podía reconocer a los conversos porque llevaban los cabellos cortos y un sombrero español.[38] Por lo tanto, fue necesario tolerar un pluralismo religioso que España se había empecinado en abolir en Europa y en América. Para conjurar ese peligro las autoridades españolas habían colocado a los chinos en una especie de *ghetto* al que se llamaba "Alcaicería de los Chinos" o bien "Parián de los Sangleyes". El Parián era un bazar en que se encontraba "todo cuanto se puede imaginar de curiosidades, así de oro, plata y perlas y aljófar, como de marfil, seda, loza, almizque, ámbar, canela, pimienta, clavo, nuz moscata y otra infinidad de cosas como en Milán o España".[39]

El paganismo de los sangleyes no era la única causa de preocupación. Se temía que se convirtieran en una quinta columna a las órdenes de unos mandarines misteriosos llegados de China, así como, por la misma época, en España creíase que los moriscos eran la vanguardia de los turcos. Temores y fobias no estaban enteramente desprovistos de fundamento. En 1603 los sangleyes cristianos y paganos de la isla se levantaron por millares, y atacaron Manila.[40] La tuvieron sitiada durante dos días, obligando a sus compatriotas a seguir su ejemplo. Con el apoyo de los filipinos y los japoneses de Manila, "que son enemigos mortales de los sangleyes",[41] la revuelta fue ahogada en sangre, al precio de un exterminio sistemático, que resucitó las épocas siniestras de la conquista del Caribe. Los españoles aprovecharon las facciones que dividían y debilitaban la colonia china: los grandes mercaderes tenían en demasiada estima su negocio con los europeos para querer privarse brutalmente de su presencia, mientras que los hortelanos y comerciantes en pequeño sufrían más duramente la explotación occidental.[42]

Las Filipinas también albergaba una colonia japonesa que servía de intermediaria entre el archipiélago y Japón. Identificables por sus kimonos, los japoneses importaban harina de su país para satisfacer la demanda española.[43] Esta comunidad, como la de los chinos, representaba un peligro potencial. Los temores que inspiraba de cuando en cuando le valieron ser incluso expulsada en 1622, así como se había arrojado a los moros de la tierra de España. Pero los progresos del cristianismo en Japón actuaron durante largo tiempo en su favor. Los españoles trataron de trasformarla

[36] En el decenio de 1570 el corsario Limaón hizo temblar Manila, en Grijalva (1985), pp. 323-325.
[37] García-Abásolo (1982), p. 82.
[38] Morga (1890), p. 366.
[39] Torquemada (1979), t. VI, p. 92.
[40] *Ibidem* (1975), t. II, p. 528. Torquemada enumera 52 mil y luego da la cifra de 22 mil (p. 533).
[41] Martínez (1948), p. 256.
[42] Torquemada (1975), t. II, p. 526: "Había bandos entre ellos", p. 533.
[43] Morga (1890), p. 367.

en aliada, hispanizándola y dotándola de una escuela. En esta antecámara de Japón los misioneros tenían la posibilidad de iniciarse en las costumbres y la lengua de los japoneses. Manila se convirtió en centro de ediciones en esta lengua. A comienzos del decenio de 1620 allí aparecieron traducciones de obras sobre el rosario y, diez años después, Jacinto Esquivel publicó un diccionario de la lengua de Japón. La comunidad aportó incluso sacerdotes católicos que partieron con sus correligionarios españoles a la conquista espiritual de Japón. Pero este empeño religioso estaba lejos de ser unánime; los entusiasmos y las iniciativas intempestivas del franciscano Luis Sotelo, uno de los partidarios de la evangelización del archipiélago nipón, tropezaban con las presiones de los comerciantes españoles y japoneses, decididos a hacer que sus intereses comerciales tuviesen primacía sobre los de la misión.[44]

La mezcla de grupos humanos fue la regla en las islas. Alcanzó en esos parajes una diversidad sin igual. Españoles de la península, de México y de Perú, mestizos, indios, negros y mulatos de Nueva España, se mezclaron con las diferentes poblaciones indígenas del archipiélago, con los malayos, los chinos y hasta con los japoneses.[45] Entre México y Asia se establecieron extraños tráficos, ya que soldados mestizos llevaron a las Filipinas el *péyotl*, cactus alucinógeno, del que hacían gran consumo los indios de Zacatecas.[46] La afición hispánica a las corridas se difundió, en fiestas iluminadas por los fuegos de artificio que fabricaban los sangleyes. En cambio, los esclavos asiáticos introdujeron hasta lo más profundo de los campos de la Nueva España prácticas prohibidas. Los límites del control ejercido por la Inquisición —reducido a la acción de un comisario, cuyos superiores tenían su sede en la ciudad de México— explican la frecuencia y la intensidad de esos intercambios clandestinos. A la lentitud de las comunicaciones y a la hostilidad de las poblaciones se sumaba el embrollo de las jurisdicciones eclesiásticas en aquel extremo de Asia; las Molucas, por ejemplo, dependían del obispo portugués de Malaca, pero se hallaban bajo la dependencia de la Inquisición española de México. Y sin embargo las denuncias no escaseaban; "Como el lugar es pequeño, todo se sabe."[47]

El mestizaje comenzó desde los primeros momentos de la ocupación. Los españoles de la segunda y de la tercera generación ofrecen ejemplos asombrosos de asimilación de las costumbres y, a veces, de las creencias locales. Los que se establecían fuera de Manila se habían casado, a menudo, con filipinas, que les valían fortuna y consideración, al mismo tiempo que los introducían en las sociedades locales. El teniente del alcalde mayor de la Laguna de Bay, Diego de la Paz, fue uno de ellos. En esta comunidad situada no lejos de Manila interminables partidas de cartas reunían por la tar-

[44] Knauth (1972), pp. 304-305, 307; Jacinto Esquivel (1630), *Vocabulario de la lingoa de Japón*, Manila.
[45] AGN, Inquisición, vol. 293, f. 378r.
[46] Aguirre Beltrán (1973), p. 145; AGN, Inquisición, vol. 293, exp. 73 [1617].
[47] *Ibidem*, vol. 293, f. 75r.

de, en casa del alcalde mayor o en la de doña Angelina Libongcate, principal del pueblo, una asistencia muy variada: Diego el Español, notables filipinos como don Nicolás Cabunglag y hasta un japonés llamado Yayos.[48] La vegetación exuberante del lugar y la hospitalidad de los naturales eran muy apropiadas para que Diego olvidara su puerto natal, Sanlúcar de Barrameda, en Andalucía.

La frecuentación de los indígenas no dejaba de tener sus peligros. Nadie volvía al salvajismo en las Filipinas, como en Canadá o en Brasil, pero sí se renegaba del cristianismo en favor del Islam o de la idolatría, es decir, las creencias locales, o a veces en favor de ambas a la vez, pues los sincretismos no son exclusivos del cristianismo. La Isla de Mindanao, al sur del archipiélago, tenía la reputación de trasformar en moros a los europeos y a los mestizos mexicanos que caían en las redes de los autóctonos. Una pareja, un español de México y una filipina, capturados por gente de Mindanao, pasaron por esa experiencia, obligados, para sobrevivir, a creer y a vestirse "al modo de Mindanao". El español se volvió musulmán según unos ritos bastante expeditivos: "se dexó echar el agua. Y no hubo más ceremonia que estándose bañando llegó un indio mindanao y le echó en la cabeza tres thecomates de agua y no le pareze que dixo palabras algunas y con esto hizieron confiança del".[49] Luego, cansado de esos compromisos o insatisfecho con su nueva condición de musulmán de Mindanao, el español volvió a la tierra cristiana, donde la Inquisición le pidió explicaciones. Ésa era la trayectoria habitual del renegado nostálgico de su patria, de la que tenemos inumerables casos en la cuenca mediterránea.[50]

Por último, tal como en México y en Perú, las magias locales no dejaban indiferentes a los europeos, especialmente el "manganito", ofrenda a los "demonios" que incluía varias velas y un cerdo. Aquí es un soldado que quiere ganar dinero a los naipes, allá es una española desesperada por lograr la curación de un niño y que suplica a una pagana de Ternate, en las Molucas, que haga danzar un huevo.[51] Servidores apenas cristianizados o, algo casi imposible en la Nueva España, que habían seguido siendo paganos, constituían cómodos y dóciles intermediarios.

Redes mundiales y mestizajes planetarios

Puesto que las Filipinas eran una tierra relativamente aislada, ciertos judaizantes esperaron poder librarse allí de las persecuciones de la Inquisición. A veces se equivocaban; el converso Antonio Botello, de Lisboa, había

[48] *Ibidem*, vol. 384, f. 367r-369r.

[49] *Ibidem*, f. 362v; el término "thecomate" fue manifiestamente tomado por el filipino de la lengua náhuatl de México.

[50] Bartolomé y Lucile Bennassar (1989).

[51] AGN, Inquisición, vol. 416, exp. 2, ff. 14r y 358r; vol. 293, f. 256r.

salido de Portugal en su juventud para irse a Holanda y a Amsterdam, refugio de todos los exiliados del mundo católico. Tras una escala en Ruán, donde podían apoyarlo numerosos marranos, regresó a la ciudad del Tajo. Como la unión de las dos coronas había abierto las Indias españolas a los súbditos portugueses, se embarcó rumbo a Veracruz y la ciudad de México. Aún le faltaba cruzar el Pacífico para llegar a las Molucas y su penúltima etapa, el pueblo de Minondos, en las Filipinas, donde una denuncia señaló su presencia al comisario del Santo Oficio en 1640.[52] Tantos miles de leguas para nada. . .

Los desplazamientos sucesivos de Botello no sólo se explican por los azares más o menos afortunados de un itinerario picaresco. Utilizaban redes de judaizantes que asociaban clientelas y lazos de parentesco reales o ficticios,[53] circuitos mercantiles y financieros; mezclaban refugios temporales y destinos conocidos, implicando a socios y relevos políglotas, como ese intérprete judío de Cabo Verde, frente al Senegal, que "hablaba veintiocho tipos de lenguas, todas ellas diferentes, y en cada una de ellas sabía leer y escribir".[54] Entre 1580 y 1630 los cristianos nuevos disponían de bases en Lisboa, Porto, Medina del Campo, Madrid, Sevilla, Valladolid, Amberes, en Brasil en Recife y en Olinda, en la América española en México, Cartagena, Lima, en África en Luanda, en Asia en Malaca, Macao, Nagasaki, Goa, Agra, Cochín y Manila. Al asegurar la relación entre los cristianos nuevos de la América hispánica y los del Océano Índico, la ocupación de las Filipinas fortalecía una primera red financiera y comercial con dimensión planetaria. En adelante, los cristianos nuevos podían dar la vuelta al mundo si lograban esquivar a los esbirros de una Inquisición también planetaria.

Los europeos no eran los únicos que circulaban entre las culturas y las religiones. Filipinos, pampagas, cagaianes, vissayas, porque eran ladinos y, por lo tanto, hablaban castellano, se reclutaban en las guarniciones españolas y luego volvían a sus lugares de origen, donde retomaban el camino del Islam o del paganismo. Muchos mestizos trataban de abrirse paso por un mundo que no los había previsto, pero cuya planetarización progresiva encarnaban. Alexo de Castro era el hijo de un gallego que había pasado a las Filipinas con el adelantado Miguel de Legazpi y de una princesa de las Molucas, Felide Deza. Su madre había recibido el bautismo con muchos de los suyos cuando la isla cayó bajo la dominación portuguesa. Nacido en Tidore, en las Molucas, Alexo era un hombre instruido que aprendió a leer y a escribir con los jesuitas de su ciudad. Se casó con una india de Bengala, Ynés de Lima, quien le dio una hija, Felipa, casada primero con un soldado español, originario de la ciudad de México, y después con un sevillano, Hernando de Somosa.

[52] *Ibidem*, vol. 416, f. 360v.

[53] Por la vía del compadrazgo, en Subrahmanyam (1993), pp. 120-121.

[54] André Thevet, *Cosmographie universelle*, Pierre l'Huillier, París, t. I, libro III, cap. 6, f. 76., citado en Lestringant (1991b), p. 318.

A la edad de 14 años Alexo se embarcó rumbo a la India con el factor portugués Tomé de Torres Fonseca. Después de haber servido allí veinte años como soldado, se estableció en la "conquista de Ternate", una isla de las Molucas, antes de regresar a Tidore. Cuando la isla fue tomada por los holandeses se replegó a Manila y luego volvió a Ternate, donde residió otros quince años. En 1645, de regreso en Manila, cayó entre las garras del Santo Oficio, acusado de hacer brujería y de prácticas islámicas: "hace la cala de los moros, los viernes". Esto bastó para que la Inquisición, poniendo fin a sus idas y venidas, le hiciera descubrir América enviándolo al tribunal de la ciudad de México. Tres años después Alexo de Castro era condenado en la capital de la Nueva España a pasar sus últimos años de vida en la oscuridad de un convento. Por entonces confesaba 82 años.

El embrollo de los orígenes y de los recorridos hace indefinible la silueta de Alexo de Castro. Pero la odisea de su hermano Sebastián es aún más sorprendente: hecho prisionero en Ternate por los holandeses, el mestizo se encontró en los Países Bajos, donde pasó una docena de años y se convirtió al calvinismo. Luego, de regreso a Ternate como factor de los holandeses, se casó con la hija de un portugués. Uno de sus hijos fue soldado de la guarnición de Manila, y notario el otro. En dos generaciones los Castro, padre e hijo, habían dado la vuelta al mundo, de Galicia a Amsterdam. Los hermanos Alexo y Sebastián conocieron el Islam, el catolicismo y el protestantismo, sin contar las prácticas religiosas de la India y del sureste de Asia; defendieron intereses portugueses, españoles u holandeses; habitaron en la India, el sureste de Asia, Holanda y México; cruzaron tres océanos, el Índico, el Atlántico y el Pacífico, y mares innumerables.[55]

Los mestizajes de Asia sobresalen frente a los mestizajes americanos. Si estos últimos edificaron una sociedad mezclada, a escala continental, los primeros esbozaron ya las mezclas planetarias, simbolizadas por las vueltas al mundo que realizaron seres o familias llevados por las corrientes de una "economía-mundo". En esos primeros decenios del siglo XVII mestizos de Asia y cristianos nuevos exploraron las vías nuevas y peligrosas del cosmopolitismo.[56]

EL MAR ESPAÑOL

El advenimiento de esta "economía-mundo" se tradujo en la conquista lenta y gradual de las aguas del Pacífico. Los navíos españoles que atrave-

[55] Mestizaje también podía ser sinónimo de esclavitud. Cuando en México Diego el esclavo fue detenido por la Inquisición, no tenía más que 25 años. Hijo de un español y de una mujer de Malaca, había frecuentado los muelles de Macao y de Manila antes de desembarcar en Acapulco. Casado con una india de Metepec, enriquecido en el juego pero siempre esclavo, puso una tienda en los alrededores de la ciudad de México antes de huir de su amo y de aparecer en Michoacán. Allí Diego tomó la decisión de ahorcarse, "era tanta su melancolía" (AGN, Inquisición, vol. 372, exp. 20).

[56] Las persecuciones del decenio de 1640 contra los marranos modificaron esa situación.

saban ese océano añadían en cada viaje nombres de islas al mapa desesperadamente vacío del Mar del Sur. Las primeras flotas habían navegado por el hemisferio norte, de este a oeste, siguiendo una diagonal que les había permitido reconocer los archipiélagos de las Carolinas, las Palaos, las Islas Marianas o de los Ladrones y las Filipinas. Expediciones salidas de México exploraron las Islas de Revillagigedo y de Hawai. En el curso de la expedición de Legazpi el *San Lucas* descubrió varias de las Islas Marshall y Truk.[57] En el hemisferio sur Nueva Guinea, las Islas del Almirantazgo, el Archipiélago de Bismarck, completaron los descubrimientos españoles.

El gallego Álvaro de Mendaña y Neira organizó desde Perú dos expediciones que tocaron los archipiélagos de las Marquesas, las Salomón y Santa Cruz. La primera empresa fue intentada gracias al apoyo de don Lope García de Castro, tío de Mendaña, siguiendo los consejos del cosmógrafo Pedro Sarmiento de Gamboa. Los navíos partieron de El Callao en noviembre de 1567 con dirección al oeste. Después de haber explorado las Islas Salomón, ya bautizadas en su mayor parte,[58] las dos naves de Mendaña llegaron a las costas mexicanas a comienzos del año 1569. Más trabajo le costó a Mendaña organizar su segunda expedición, pues el virrey Toledo no era favorable a sus proyectos de exploración del Pacífico austral. Sólo en 1595, con el apoyo del segundo marqués de Cañete, don García Hurtado de Mendoza, sus cuatro navíos partieron del puerto de El Callao. Por primera vez en el viaje iba buen número de mujeres, pues se deseaba crear un establecimiento permanente en las Islas Salomón.

La flotilla llegó a las Islas Marquesas de Mendoza —nombradas así en honor del virrey que protegía a Mendaña—, y luego se dedicó a la exploración de las Salomón. La celebración de unos quince matrimonios había amenizado la larga travesía. Hasta se fundó un puesto en la Isla de Santa Cruz, pero una epidemia diezmó a las tripulaciones y mató a Mendaña en octubre de 1595. Al mes siguiente su viuda, doña Isabel Barreto, recibía el título de gobernadora y de adelantada y se encontró a la cabeza de la expedición, situación probablemente única en la historia marítima española. Ante los progresos de la enfermedad los sobrevivientes decidieron ganar las Filipinas, que lograron alcanzar al cabo de tres meses, tras una interminable travesía que pasó por las Carolinas y la Isla de Guam. Llegadas a Manila, doña Isabel Barreto y otras mujeres de la expedición volvieron a casarse. Las damas de bien escaseaban demasiado en esas latitudes para dejarse consumir en viudeces sin fin. Dotada de un nuevo marido, la gobernadora enfiló hacia las Indias Occidentales y acabó por tocar Acapulco en diciembre de 1596.

Tras haber salido en 1605 de El Callao, Pedro Fernández de Quirós exploró, a su vez, el hemisferio sur, y descubrió la Isla de Espíritu Santo. ¿Se

[57] Prieto (1975), p. 89.
[58] Entre ellas la de Guadalcanal.

había encontrado por fin el paraíso en aquella tierra perdida de los mares del Sur? Dos ríos, bautizados como el Jordán y el Salvador, hacían encantador el lugar; sus riberas

> estaban llenas de olorosas flores y yerbas [. . .] Las playas son anchas, largas y llanas; es el mar aquí manso y apacible [. . .] [desde la cima de un monte] se divisaron fertilísimos valles llanos y vistosos y las montañas verdes atravesando por ellos diversos ríos; es tierra toda que sin ninguna duda hace ventaja a las de América y la mejor de nuestra Europa, no hará poco si la llega; es copiosísima de diversas y sabrosas frutas, de batatas, ñames, papas, plátanos [. . .] hay también por los valles naranjas y limas; viéronse almendras mayores de las de España, ovos y muchas otras frutas no conocidas pero sabrosas al gusto; hay albahaca, nuez moscada, ébano, gallinas y puercos [. . .] vieron abejas de miel, palomas, perdices y papagayos. . .[59]

Habrían de trascurrir casi dos siglos antes de que otros viajeros europeos —Carteret, Bougainville, La Pérouse— exploraran las aguas mortales o paradisiacas recorridas por Mendaña, doña Isabel y Quirós.

Esas tentativas no prosperaron. No existían minas y poblaciones numerosas y ricas para justificar y mantener el establecimiento de una presencia española en esta parte del mundo. Sólo quedó el afán de asegurar el dominio de la Corona sobre esas aguas infinitas, como si el Pacífico no fuera más que un lago cuya administración se repartirían los virreinatos ribereños de México y de Lima. Manila, Acapulco y El Callao señalaban sus límites, tal como Málaga, Nápoles y los presidios africanos definían el Mediterráneo español. La irrupción de España en la lejana Asia no era por lo demás tan sólo un asunto comercial. Los intereses religiosos y estratégicos no pasaron inadvertidos a ninguno de sus contemporáneos. Capaces en lo sucesivo de contener los avances del Islam y de proseguir la Reconquista que desde la Edad Media había emprendido la Península Ibérica, los españoles creían ser "el total remedio de aquellas islas y de toda la Asia".[60]

México mira al Asia

Acaso fuera en la Nueva España donde mejor se apreciaran los efectos de esta hispanización del Océano Pacífico. El Mar del Sur parecía ejercer a la vez temor y fascinación sobre todos. La fascinación nos ha valido páginas admirables del franciscano Juan de Torquemada sobre las playas de Baja California; las imaginó tachonadas por doquier de "muchos y grandes montones de conchas de ostiones de perlas, tan lindas y resplandecientes que, medio enterradas con la arena y heridas con los rayos de el sol, hacían

[59] Torquemada (1975), t. II, p. 555.
[60] Grijalva (1985), p. 272.

parecer ser el arenal un cielo estrellado, tan apacible a la vista que más no se podía desear".[61]

El enlace con las Filipinas provocó en México la afluencia de mercancías y de noticias concernientes a Asia. Plumas tan prestigiosas como la de Torquemada o la del alemán Heinrich Martin comentaron abundantemente los acontecimientos del archipiélago, de China y de Japón. La publicación en la ciudad de México, en 1609, de una obra notable sobre las Filipinas,[62] y los versos enjundiosos de Balbuena —nuestro epígrafe— muestran el interés de la opinión letrada por Asia. Las cartas que los misioneros enviaban por Manila, y que se leían con avidez y emoción en los claustros de los Andes y de México, contenían una multitud de detalles que familiarizaban a sus lectores con la geografía, la historia y las sociedades orientales. En adelante demasiadas cosas unirían las dos orillas del océano. Misioneros como el franciscano Juan de Ayora habían recorrido los campos mexicanos antes de ir a morir en una de las Islas Filipinas.[63] En 1608 la desaparición del obispo de Cebú[64] enlutó la Nueva España, pues el prelado había nacido en su suelo. Rodrigo de Vivero había dirigido la Nueva Vizcaya y ocupado un cargo en Taxco antes de embarcarse rumbo a Manila; gobernó las Filipinas y negoció un proyecto de acuerdo entre Japón y España. Fue el primer representante de la Corona recibido por el *shogún* y el emperador de Japón.[65] Los lazos de parentesco entre criollos de México y españoles de las Filipinas se sumaban a las relaciones administrativas, a la correspondencia entre las órdenes religiosas y a las misivas secretas del comisario del Santo Oficio, el cual daba cuenta a la Inquisición de México de todas las desviaciones cuyo eco llegaba a sus oídos.

La curiosidad rebasaba los círculos de la Iglesia y de la administración. Los mártires cristianos de Nagasaki; en los últimos años del siglo XVI, conmovieron a los fieles de México, tanto españoles como indios, que inmortalizaron su recuerdo en los frescos de la iglesia de Cuernavaca. El culto del criollo Felipe de Jesús, crucificado con sus compañeros franciscanos, multiplicó sus adeptos. En septiembre de 1603, pocos días antes del gigantesco incendio de Manila, una esclava negra con dones proféticos difundió la noticia por las calles de México.[66] El enorme espacio del océano se encogía tanto que Nueva España acabó por temer un ataque marítimo de Japón, si ese país lograba tener acceso a los secretos de la construcción naval y la navegación oceánica.

Perú, aunque oficialmente apartado del comercio con Manila en 1582,[67] durante largo tiempo siguió soñando con tierras australes y con el Pacífico sur. En 1605 Lima celebró solemnemente la partida de Pedro Fernández de

[61] Torquemada (1975), t. II, p. 483.
[62] Morga (1609).
[63] Torquemada (1977), t. V, p. 367.
[64] El agustino Pedro de Agurto (Grijalva [1985], pp. 453-456).
[65] Dejó una relación notable (San Antonio y Vivero [1988]).
[66] Antonio de Morga es otro ejemplo.
[67] Torquemada (1975), t. II, p. 525.

Quirós en busca de las islas desconocidas del hemisferio sur, "a dar al cielo almas y a la Corona de España reinos",[68] como antes, en el mismo siglo, había celebrado la canonización de los mártires de Japón. Las sedas, los muebles, las porcelanas de China, los marfiles, los mangos y los tamarindos, los mantos de Nankín hechos de algodón blanco y azul y vendidos a precios accesibles, eran tan apreciados como en la ciudad de México y en Puebla; un contrabando intenso introdujo en Perú las chinerías que habían desembarcado en México; los asuntos y la biblioteca del riquísimo comerciante converso Manuel Baptista Peres corroboran el interés, nunca desmentido, de la gente de Lima por las tierras de Asia.[69]

La exploración de California

Por su desmesura, la exploración del Pacífico demostraba que la España de Felipe III no había perdido nada de su ímpetu y que podía rivalizar con la Castilla de los Reyes Católicos y con el imperio de Carlos V. Sin embargo, algunos intrusos ponían en entredicho la supremacía española sobre el Pacífico, como lo hacían en los otros mares del orbe. Innumerables testimonios recuerdan la emoción y el escándalo que provocó la incursión de Francis Drake en 1578-1579. Apoyado por la reina Isabel, el corsario había partido del puerto de Plymouth con cuatro navíos. Se encontró frente al Estrecho de Magallanes en agosto de 1578 y luego remontó las costas chilenas. En el curso de su travesía Drake se apoderó de una nave que unía Acapulco con Panamá. Las calas del *Nuestra Señora de la Concepción* iban llenas de sedas, de porcelanas y de estatuillas preciosas llevadas por el galeón de Manila. La audacia de Drake no conoció entonces límite; en el trascurso del verano de 1579 fundó en las costas de California la Nueva Albión, establecimiento efímero con pretensiones territoriales sobre aquella parte de América, "porque el rey que la gobernaba entonces se sometió voluntariamente y prestó vasallaje a la reina Isabel de Inglaterra".[70] A la altura del Cabo Mendocino decidió atravesar el gran océano y llegó a las Molucas, donde, asimismo, proclamó la soberanía de Inglaterra. Cuando en 1586 Cavendish intentó repetir la hazaña de Drake lo hizo mejor que él, apoderándose del galeón de Manila frente a Baja California. Un barco inglés de cien toneladas había derrotado a un galeón de un tonelaje seis veces superior, pero desprovisto de cañones, tan seguros estaban los españoles de su dominio de la costa del Pacífico. Cavendish hizo desembarcar a la tripulación española, pero conservó a bordo al piloto del galeón,

[68] Subrahmanyam (1993), p. 118.

[69] Torquemada (1975), t. II, pp. 535-536.

[70] Subrahmanyam (1993), p. 119, citando a Gonçalo de Reparaz (1976), *Os portugueses no vice-reinado de Peru (séculos XVIE-XVIIE)*, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, pp. 105-109; Estuardo Núñez, *Huellas e influencia de Oriente en la cultura peruana de los siglos XVI y XVII*, en Torre Villar (1980), pp. 149-161.

antes de lanzarse hacia las Filipinas, Bali, Java y el Cabo de Buena Esperanza.

Aunque ni Drake ni Cavendish hubiesen penetrado en la Bahía de Acapulco, las autoridades de Nueva España decidieron tomar medidas contra esas apariciones diabólicas. Después de años de tergiversaciones el holandés Adrian Boot recibió la misión de fortificar Acapulco; pero su compatriota Yoris van Spilbergen atacó el puerto en el otoño de 1615, antes que se iniciaran las labores. Nueve años después Mauricio de Nassau hizo una aparición en la rada, que provocó la prudente retirada del alcalde mayor, en espera de refuerzos de la ciudad de México.

El misterio del paso entre el Atlántico norte y el Pacífico no dejaba de obsesionar a todos. Algunos lo identificaban con el Estrecho de Anián, evocado por Marco Polo en sus escritos. Un portugués, Lorenzo Maldonado, y un griego de Cefalonia, Juan de Fuca, sostuvieron incluso haber pasado por él. Los ataques de Drake y de Cavendish, la fundación efímera de la Nueva Albión y la necesidad de encontrar un refugio favorable al galeón de Manila en las costas de California, incitaron a las autoridades de Nueva España a llevar adelante las exploraciones. La empresa era difícil por los vientos del noroeste que obligaban a los navíos a costear constantemente en su avance. Hacia 1585 el arzobispo-virrey Moya de Contreras tomó la iniciativa de organizar una expedición con Francisco Gali a lo largo de las orillas de la América del Noroeste, "que algunos dicen corre hasta confinar con la tierra firme de la China y otros que acaba en el estrecho que llaman de Anián que va a salir al paraje de Irlanda". Esperaba encontrar, al mismo tiempo, un mercado para el Nuevo México, que creíase cercano al Pacífico, y añadió esas palabras, dirigidas al monarca: "y todo va enderezado a salvar almas con más facilidad que es el principal intento de vuestra majestad".[71]

De hecho, fue Pedro de Unamuno quien recibió la misión de descubrir las legendarias Islas Armenias, el Estrecho de Anián y sitios adecuados como puerto. Desembarcó en California, al norte del emplazamiento de San Luis Obispo, donde tropezó con poblaciones hostiles. Muy al principio del siglo XVII le tocó el turno a Sebastián Vizcaíno de explorar la costa californiana hasta el Cabo Mendocino y el Cabo Blanco, en los límites de California y de Oregón.[72] Su segunda expedición fue un fracaso a medias, compensado por la novedad del descubrimiento del Estrecho de Anián, que decían haber visto en los parajes del Cabo Blanco. La tripulación creía haber encontrado por fin el paso del Atlántico al Pacífico y localizado los parajes de la fabulosa ciudad de Quivira.[73]

El inglés Thomas Gage la situaba cerca de la Tartaria y propalaba la idea de que los indios de América descendían de los tártaros. Prueba de ello era que la gente de Quivira practicaba la ganadería y vivía como en Tartaria.

[71] Gage (1676), t. I, 2a. parte, p. 30.
[72] Paso y Troncoso (1940), t. XII, p. 131.
[73] Torquemada (1975), t. II, pp. 476-519.

Asia estaba cerca, indudablemente; "si la parte occidental de la América no es la continuación del mismo continente de Asia, no debe separarla de la Tartaria sino un pequeño estrecho". Circulaba el rumor de que las provincias occidentales de América mantenían comercio con China o con Catay; se recordaba que Vázquez de Coronado había descubierto sobre la costa pacífica "ciertos navíos que no eran de la ordinaria fabricación europea, que parecían cargados de mercancías y que tenían figuras de pelícanos en la proa, de suerte que nadie podía imaginar de dónde habían llegado, si no era de uno ni del otro de esos dos reinos".[74]

Sea como fuere, a mediados del siglo XVII California seguía siendo lo que siempre había sido, una tierra misteriosa, cuyo nombre había salido de una novela de caballerías,[75] una costa inconsútil a la que se aferraban los sueños de los navegantes que se limitaban a poner nombres a bahías y promontorios antes de redactar informes condenados a un pronto olvido.

CHINA ESTÁ CERCA

A sólo ocho días de navegación de las Filipinas, de la que la separaban 300 leguas, dotada de una tierra fértil, de habitantes laboriosos, de provincias atestadas de hombres, "todas las más pobladas que se hallan en la redondez de la tierra",[76] China ejercía su inagotable fascinación sobre españoles y portugueses. El interés era recíproco: las minas de la América española producían plata y China estaba sedienta del metal blanco, "que estima en su ser y valor más que el oro".[77]

Desde los primeros años de ocupación de las Filipinas el virrey Enríquez y el oidor Villalobos llamaron la atención de la Corona hacia las posibilidades comerciales que ofrecía China. En 1575 partieron unos enviados rumbo a esta comarca, con consignas de prudencia: "no hagan burla de sus ídolos, así de los que los mismos chinos tienen en sus casas, los de sus templos ni se rían ni mofen de las ceremonias que les vieren hacer". Las autoridades chinas dieron, al principio, señales de apertura: "aunque seamos tan diferentes unos de otros, somos hijos de un Padre y de una madre. Por lo cual os amamos y queremos como amigos y hermanos. . .".[78] A diferencia de los andinos, los chinos parecían reconocer que pertenecían al mismo mundo que los españoles. Un nuevo universo se abría a la curiosidad

[74] Sobre expediciones posteriores, no más afortunadas, Miguel León-Portilla (1970), "El ingenioso don Francisco de Ortega. Sus viajes y noticias californianas, 1632-1636", *Estudios de Historia Novohispana*, t. III, pp. 83-128.

[75] Gage (1676), t. I, 2a. parte, p. 28.

[76] California aparece en la novela de Garci-Rodríguez de Montalvo, *Las Sergas de Esplandián*.

[77] Grijalva (1985), p. 296.

[78] Valdés Lakowsky (1987), p. 104. El dinero es "el principal dios que adoran los chinos", en Ribadeneyra (1601), p. 103.

de los castellanos, ávidos de informes acerca de aquella China tan codiciada.

Pero los contactos fracasaron, en parte porque los españoles se mostraron incapaces de comprender y aceptar el formalismo de los chinos, quienes exigían que se correspondiera a sus presentes con regalos no menos suntuosos.[79] Los modales de los chinos desconcertaban a sus visitantes, poco acostumbrados a tratar con naciones que, exactamente como ellos, aspiraban a la superioridad universal: "que se entienda en qué tierra estamos, que es el verdadero reyno del demonio [. . .] y aunque aquí no roban ni saltean los forajidos públicamente, házenlo por otro modo peor".[80] Los españoles tenían que soportar las manifestaciones de un paganismo cuyas huellas más evidentes habían borrado en América desde su llegada. En China ni hablar de destruir ídolos, como lo hiciera Cortés en México. ¿Había que lanzarse a la conquista del país, como lo aconsejaba Francisco de Sande, gobernador de las Filipinas, o bien buscar la amistad de los chinos, como decidió Felipe II en 1577?[81]

La evangelización de aquel inmenso imperio inflamaba los ánimos; el agustino Juan González de Mendoza publicó en 1585 su *Historia de las cosas más notables. . . del Gran Reino de China*. Ese mismo año el arzobispo de México y gobernador de la Nueva España indicaba a la Corona que "en la tierra firme de la China está abierta la puerta para la predicación del Sancto Evangelio", añadiendo sin embargo que se necesitaría una intervención militar. Varias embajadas de misioneros fracasaron a finales del siglo XVI. El franciscano Bernardo de Santa Cathalina escribía en 1615: "Sólo este gran reyno de China es bastante para que toda España se emplee en su conversión, aunque todos los españoles sean ministros".[82]

Los rivales portugueses representaban un obstáculo importante a la penetración española. Cuando en 1598 el gobernador de las Filipinas envió a Zamudio a negociar con los chinos de Cantón, los portugueses de Macao sostuvieron que los "castellanos de Manila" eran corsarios y malhechores, "eran ladrones y levantados y era gente que se alzaban con los reynos donde entravan".[83] Ante esos escollos los españoles se resignaron a traficar con China por mediación de los chinos de Manila, que se abastecían de plata mexicana:

> a cuyo olor acuden [. . .] con grandes ansias como si les fuera posible baxaran al infierno e inventaren cosas nuevas que traer, para llevaren la deseada plata y enamoradas reales de a ocho, y es tanto ansi que suelen de ordinario dezir en

[79] Grijalva (1985), pp. 342-346.

[80] Valdés Lakowsky (1987), p. 101.

[81] Knauth (1972), p. 48; el jesuita Alonso Sánchez, quien también evoca la posibilidad de la conquista, tropezó con las críticas virulentas de José de Acosta.

[82] Paso y Troncoso (1940), t. XII, p. 132; Valdés Lakowsky (1987), p. 98; AGN, Inquisición, vol. 293, f. 335r.

[83] Valdés Lakowsky (1987), p. 101.

proverbio mal pronunciadas palabras españolas: *plata sa sangre:* la plata es sangre.[84]

Los españoles olvidaban el ardor histérico con el cual ellos mismos habían buscado por doquier el oro americano. Esta avidez inquietaba a los expertos castellanos, que propusieron establecer un comercio triangular entre China, Japón y Manila, *con objeto de eliminar el nexo con la Nueva* España y, por consiguiente, la sangría de plata mexicana en las tierras de Asia.[85]

El fiasco de los planes españoles sobre China no debe ocultarnos una aportación de la América hispánica al mundo asiático y chino: el maíz y la papa. A mediados del siglo XVI el maíz americano llegaba a España a través de La Meca, donde lo habían introducido los moriscos; luego tocó el turno al camote de México y de los Andes que, por el Pacífico y las Filipinas, llegó en 1590 a las mesas del celeste imperio. La apertura al mundo de América y la planetarización iban a la par en aquel fin del siglo XVI, desde antes de que las compañías holandesas e inglesas sometiesen los mares a sus pabellones.[86]

"Los japoneses no son indios"

Si Cristóbal Colón había intentado en vano llegar a Cipango, los españoles de Manila o los portugueses de Macao vivían a sus puertas, y san Francisco Javier las había franqueado. En el decenio de 1550 portugueses y jesuitas penetraron en varios puntos del archipiélago, y luego dedicaron la segunda mitad del siglo XVI a monopolizar las relaciones de Occidente con Japón, intentando apartar a los españoles y las otras órdenes religiosas. Apoyándose en señores regionales, en clanes y facciones que les eran favorables, los miembros de la Compañía de Jesús soñaban con el día en que el Japón se convertiría, íntegramente, en un nuevo Estado de la cristiandad:

> son los japoneses de su natural tan dóciles y sujetos a los Padres y a la razón, y nosotros tenemos tanta autoridad con los señores cristianos, que se podrá muy bien y con facilidad hacer todo eso, especialmente por estar Japón apartado de

[84] *Ibidem*, p. 105.

[85] Como en 1619 el cronista dominico Diego Aduarte, quien redactó su *Propuesta para destruir Macao.*

[86] Al no poder conquistar China, algunos españoles pensaron varias veces en ocupar Taiwán, la Isla Hermosa (Formosa). Bases en la gran isla permitirían proteger el galeón de Acapulco de los ataques de holandeses o de piratas chinos. En 1626 se construyeron un fuerte y un convento al norte de la isla y, dos años después surgió un establecimiento en Tansui (Knauth [1972], p. 313). Pero los intentos en dirección de Taiwán terminaron en un fracaso debido a la "primera desafortunada victoria que los Holandeses podían lograr en aquella gran Oceanía" (*ibidem*, p. 355). Siam y Camboya ofrecían, asimismo, perspectivas halagüeñas a comerciantes y a aventureros (*ibidem*, p. 313). En 1620 Juan de Algarazo, a la cabeza de una flota que partió de Manila, se apoderaba de navíos siameses y japoneses en el Golfo de Siam.

toda la demás cristiandad, y no tener con otros comunicación de la cual sepan lo que pasa en otras partes, y tomen de ellos ejemplo.

En esas condiciones, no había ni que pensar en una conquista, "porque ni hay allá qué buscar, por ser la tierra más estéril y pobre que tengo visto, ni es tierra que se pueda conquistar por el gran esfuerzo que tienen por continuo ejercicio de armas. . .". Quedaba por establecer un cordón sanitario que preservaría al país de malas influencias, las de las órdenes competidoras, "las cuales quieran guiarse en el Japón a la manera de Europa".[87] ¿Harían los jesuitas de Japón un Paraguay anterior a éste, una paradisiaca nación asiática en la cual "se salvarán más almas [. . .] que de muchas otras juntas"?

En 1570 los jesuitas habían logrado establecerse de manera permanente en Nagasaki. Surgieron iglesias en Settsu y en Kioto. En 1580 los religiosos obtenían autorización para la construcción de un seminario. Señores *daimyo* como Omura Sumitada, "dom Bartolomeu", abrazaron la fe cristiana[88] y hacia 1580, según los jesuitas, "los nobles y los principales señores y aun los príncipes tienen la voluntad de acatar nuestra santa Ley". Para aprovechar la adhesión de las elites locales a la escritura, los jesuitas importaron una prensa destinada a imprimir textos japoneses en caracteres latinos; salieron así a la luz la *Imitación de Cristo* y la *Guía de pecadores* de fray Luis de Granada, vidas de santos, diccionarios y gramáticas.[89] Los trabajos de edición de Paulo Yojoken y de su hijo Vicente Joinson, en cierto modo, el equivalente de los que, por la misma época, emprendían en la ciudad de México los estudiantes indios del colegio de Santa Cruz.

Mientras que a los indios de América se les había mantenido apartados del sacerdocio y de las órdenes religiosas, los japoneses ingresaron pronto en las diferentes órdenes que se disputaban el país. En México o en los Andes habría sido inimaginable que un ex sacerdote de los ídolos fuese recibido en el seno del clero católico. Y sin embargo eso fue lo que le ocurrió a Fabian Fucan, ex monje budista convertido al cristianismo y luego admitido en 1586 en las filas de la Compañía de Jesús. En 1592 publicó, en prensas de tipo europeo y en caracteres latinos, un relato budista, el *Cuento de Heike*, seguido de escritos de inspiración zen y confuciana y de las *Fábulas* de Esopo.[90] ¿Seguiría la aristocracia japonesa las huellas de los nobles mexicanos que por entonces leían en náhuatl y en el alfabeto latino los grandes textos cristianos y las *Fábulas* de Esopo, sin descuidar, empero, la historia y los valores de su pasado? ¿Florecería acaso un cristianismo

[87] *Ibidem*, pp. 108-109.
[88] Entre ellos Otomo Yoshishigue, de la provincia de Kyushu.
[89] Knauth (1972), pp. 108, 224-225.
[90] Elison (1988), pp. 147-149.

arraigado en la cultura japonesa, bajo la égida de los miembros de la compañía? ¿Y tal vez una iglesia japonesa provista de un clero autóctono?

Aún había que contar con la oposición de los tradicionalistas. Para combatirlos, Fabián Fucan redactó una célebre apología intitulada *Myotei Mondo*, dirigida contra el budismo, el confucianismo y el shintoísmo.

Los mártires de Nagasaki

La evolución política del país frustró las esperanzas de los jesuitas pero éstos, durante largo tiempo, se negaron a darse por vencidos. El ascenso al poder de Hideyoshi —nombrado regente imperial en 1585—[91] señaló el esbozo de la constitución de un Estado fuerte, destinado a afirmar su poderío sobre el archipiélago y su supremacía sobre todos sus vecinos. Esto lo ignoraban Portugal y España. A ojos de los castellanos Japón debía ingresar en el círculo de los países católicos para contener mejor las herejías en el este de Asia. Vista desde Madrid, no había ni que pensar en la conquista del archipiélago, por falta de medios financieros y de impulso conquistador. En Japón como en otras partes, las misiones eran una solución sustituto, satisfactoria para las arcas y la conciencia reales. Los primeros franciscanos y agustinos desembarcaron al noroeste de Kyushu en 1584.[92] Por su parte, cristianos japoneses participaron en tentativas de acercamiento entre Manila y el gran archipiélago. Una embajada estableció contacto con el obispo de las Filipinas en 1587. Los enviados japoneses reclamaban misiones dominicas y franciscanas, abriéndoles así a los españoles perspectivas inesperadas.

Pero el Japón de Hideyoshi estaba resuelto a imponer sus condiciones a los extranjeros y a aprovechar sus antagonismos. En julio de 1587 Hideyoshi promulgaba el primer gran edicto de expulsión de los misioneros,[93] aunque afirmando su intención de mantener nexos comerciales con el exterior. A sus ojos, los reyes y los príncipes extranjeros eran sus vasallos, incluido el rey de España; por ello Japón exigía que el gobernador de las Filipinas le entregara un tributo.[94] El edicto explotaba los rumores que circulaban acerca de los religiosos. So pretexto de que no eran vegetarianos, se acusaba a los franciscanos de devorar los cadáveres de los leprosos, "y de enviar los restos a su país en forma de carne desecada".[95] Por una inversión de papeles, de la que Japón proporciona tantos ejemplos, quienes ha-

[91] Es decir *kanpaku*, *ibidem*, p. 109; Knauth (1972), p. 77.
[92] Fueron recibidos por Takanobu, señor de Hirado.
[93] Knauth (1972), p. 116.
[94] A una segunda embajada de Hideyoshi el gobernador de Manila respondió enviando a un dominico que había estudiado las cosas de China, Juan Cobo. Pero Cobo pereció en manos de los nativos de Taiwán, después de naufragar (*ibidem*, p. 133).
[95] Ribadeneyra (1601), p. 421.

bían denunciado el canibalismo de los indios del Nuevo Mundo se veían acusados, a su vez, de antropofagia.[96]

El ambiente era tenso. Para sabotear el establecimiento de nexos con España, impedir el ascendente de los franciscanos y desacreditar a los castellanos, los jesuitas no vacilaron en practicar una intoxicación sistemática. Sostuvieron que el "emperador de Portugal" era superior a los demás reyes, mientras que en esa misma fecha, ¡la Corona portuguesa estaba sobre la cabeza de Felipe II! El primer obispo de Japón, el jesuita Martínez, acababa de prohibir las actividades de los religiosos españoles establecidos en Nagasaki, Kioto y Ósaka, cuando las autoridades japonesas expidieron la orden de arrestar a "los monjes de las Filipinas". Franciscanos españoles y japoneses conversos fueron crucificados en Nagasaki en enero de 1597, mientras los jesuitas portugueses lograban salvar la vida. Desde el segundo piso de su residencia el obispo jesuita y el embajador portugués de Goa observaron el espectáculo. Un cometa, una lluvia de cenizas, de cabellos y de tierra de colores, y la aparición de una ballena monstruosa, habían permitido augurar, desde el año anterior, esos terribles acontecimientos.[97]

Espantados por el martirio de los franciscanos y por los rumores de invasión, los españoles de las Filipinas enviaron a Japón a un embajador cargado de presentes, entre los cuales iba un elefante de Siam. Después del virrey portugués de Goa, los españoles de Manila pagaban tributo a los japoneses. Pero los misioneros españoles no abandonaron tan fácilmente el terreno. Sobre suelo japonés desembarcaban con regularidad los franciscanos, quienes llevaban a cabo su misión de manera cada vez menos clandestina.

La cristiandad japonesa: de nuevo la hispanización

Cuando desapareció Hideyoshi —muerto, como Felipe II, en 1598—, muchas grandes ciudades, entre ellas la capital, albergaban conventos e iglesias de franciscanos.[98] Aristócratas conversos o simpatizantes apoyaban a los misioneros y protegían las comunidades. Ciertas damas de la corte, como la japonesa Julia, les daban informes inapreciables. Pese a la oposición de los apóstatas, las persecuciones de los señores locales y las misiones budistas que se empeñaban en reconquistar el terreno ganado por el cristianismo, algunos cristianos se mostraban inquebrantables en sus convicciones y en su fidelidad al bando español. Resultaba halagüeño pertene-

[96] *Ibidem*, p. 450: "Nos tienen por gente que comemos hombres".

[97] Knauth (1972), pp. 137-138; Martínez (1948), p. 135; Ribadeneyra (1601), p. 456. Entre el número de los mártires se contó el hermano laico Felipe de Jesús quien, enviado a Manila con una pequeña fortuna, tomó allí el hábito de franciscano. Deseoso de volver a la Nueva España para ordenarse, desembarcó en Japón, donde la muerte lo aguardaba.

[98] En 1603 el franciscano Luis Sotelo visitó Japón, Kioto, la corte de Simpu, después de haber sido el capellán de los japoneses cristianos de Dilao, en el archipiélago filipino.

cer a un linaje del cual uno de sus miembros había sido bautizado por san Francisco Javier.[99]

Las reacciones de familias e individuos daban prueba de los nexos que en lo sucesivo unirían Manila a los cristianos de Japón, y hacían temer al poder y a los no cristianos las maniobras de una quinta columna. A diferencia de lo que había ocurrido en México, Perú o las Filipinas, la cultura occidental se infiltraba sin conquista militar, por medio de cristianos japoneses cuya posición era ambigua y cuya existencia estaba particularmente expuesta. Entre ellos figuraban mercaderes y eclesiásticos. Hijo de una familia de conversos, Tomás de San Jacinto sirvió a los jesuitas y estudió teología en Manila antes de ingresar en la orden dominica en 1625; "en hablar y entender nuestra lengua española, no parecía japonés, sino criado en España".[100] Tomás ejerció su ministerio en Taiwán y luego volvió a Japón. Asimismo Vicente de la Cruz era originario de una familia japonesa cristiana, quien lo había ofrecido a la Iglesia desde antes de su nacimiento, como se acostumbraba en Europa. Después de estudiar junto a los jesuitas de Nagasaki y en Manila, donde enseñó su lengua materna, llegó al sacerdocio con la ayuda económica de la comunidad japonesa. Tomó después el hábito de dominico y partió rumbo a las Ryukyu. Vicente, como Tomás, conquistó la palma del martirio.

Al lado de esos dominicos hispanizados figuraban hombres de negocios, como el riquísimo magistrado de Nagasaki, Antonio Murayama Tôan. Éste cortejó a los dominicos después de haber recibido el apoyo de los jesuitas, lo que no le impedía vivir "como un turco en su harén".[101] Gran cantidad de japoneses, demasiados oscuros para aparecer en las crónicas o la correspondencia, se pasaron a la nueva fe por convicción o por las múltiples razones que en América habían conquistado tantos adeptos al clero cristiano. Se les encontraba por millares en la procesiones expiatorias que recorrían las calles de Nagasaki. El puerto tomaba entonces un aspecto como de Granada o de Lima, bajo el sol de Asia. Un dominico español propagó incluso la devoción del rosario. Bajo esta invocación, fundó una cofradía que aprovechó su semejanza con una institución budista, el *ko*, para arraigar en la sociedad japonesa, introduciendo así un eslabón adicional entre Japón y el mundo hispánico. Los nombres castellanos o portugueses que los neófitos añadían a su nombre japonés revelaban su connivencia con los "Bárbaros del sur" (los europeos).

La empresa de hispanización que, con la Reconquista en España y luego la Conquista en América y en las Filipinas trasformaba los paisajes, las cosas, los cuerpos y los espíritus, no había perdido, pues, nada de su vigor en esos primeros decenios del siglo XVII. Lo que estaba en juego era im-

[99] Knauth (1972), pp. 236, 241; Elison (1988), p. 162.
[100] *Ibidem*, p. 332.
[101] Elison (1988), pp. 159-160.

portante: las fuentes jesuitas mencionan 300 mil cristianos en el Japón de fines del siglo XVI.

La búsqueda de un entendimiento

Con el ascenso al poder de los Tokugawa en la persona de Ieyasu, la afirmación de Japón ante el mundo exterior cobró un nuevo relieve. Ciertos incidentes con los portugueses en 1610 incitaron al gobernador a interesarse en los holandeses —presentes ahora en el Extremo Oriente—[102] y en la Nueva España. Algunas embajadas intentaron darle un contenido sustancial a las relaciones entre Japón, las Filipinas y México. En el curso de una estadía provocada por el naufragio de su navío el gobernador interino de las Filipinas, Rodrigo de Vivero, había llegado incluso a proponerles a los japoneses el concurso de mineros mexicanos, que les enseñarían el procedimiento de la amalgama, y se repartirían los beneficios.[103]

En 1611 la embajada que encabezó Sebastián Vizcaíno quedó deslumbrada por el fasto de la corte del *shogún* y la grandeza de las salas del palacio de Edo, una de las cuales parecía "tan grande como una plaza de la ciudad de México". Las muchedumbres se apretaban para observar el paso de los "Bárbaros del sur" —*nanbandyin*— y se apasionaban por las artes marciales, "como lo hacían los personajes de *Don Quijote*".[104] Los anfitriones japoneses les pidieron a los españoles que tocaran la guitarra y bailaran antes de invitarlos a asistir a un encuentro de *sumo*.

A pesar de esos interludios casi amistosos, todo conspiraba para hacer abortar unas relaciones tímidamente esbozadas. Los españoles exigían de los japoneses el abandono de los contactos con los "piratas holandeses", que "habitan el país más bajo del mundo", en todos los sentidos de la palabra. Las autoridades japonesas querían, a cualquier precio, disociar los intercambios comerciales de las actividades misioneras. Es evidente que los japoneses que se embarcaron en octubre de 1613 rumbo a Roma, pasando por México y Madrid, estaban más interesados en practicar el comercio que en salvar su alma. Por último, los españoles de las Filipinas eran hostiles al establecimiento de nexos directos entre Japón y Nueva España y a la difusión, entre esos enemigos potenciales, de los secretos de la navegación por el Pacífico.

[102] Fue un habitante de Harlem, Jan Huyghen van Linschoten, quien abrió la vía de Asia a sus compatriotas publicando en 1596 un *Itinerario, viajes y paso a la India portuguesa;* la obra tuvo un gran éxito de venta. Ese mismo año una escuadra holandesa atacaba el puerto de Manila. En 1600 un primer navío holandés tocaba Japón y su piloto, el inglés Will Adams, se ponía al servicio de Tokugawa Ieyasu.

[103] Knauth (1972), p. 194.

[104] *Ibidem*, pp. 200-201.

El cierre de Japón

La centralización del poder, incrementada bajo el gobierno del sucesor de Ieyasu, Iemitsu, fue determinante en todos los ámbitos. Acabó con la cristiandad japonesa al mismo tiempo que condujo al control de todos los lazos marítimos y al cierre total del país. El gobierno, que no perdía ocasión de proclamar sus prerrogativas ante los intrusos, favoreció la lucha contra los cristianos en la medida en que, a falta de guerra interior o exterior, se aseguraba así los medios de legitimar su autoridad.[105] La represión de las minorías religiosas parecía constituir una receta universal, ya que por la misma época la Corona española expulsaba a los moriscos y la de Inglaterra lanzaba a los puritanos al exilio en América.

En 1614 el gran edicto de expulsión desterraba a todos los sacerdotes cristianos del Japón. Los motivos eran claros: "Seremos los amos de Japón, protegeremos nuestro carácter nacional y, por tanto, resistiremos [. . .] Tal será la causa de la prosperidad de nuestro país y de la paz de nuestro pueblo." Tres años después eran ejecutados un jesuita, un franciscano, un dominico y un agustino. El martirio reconciliaba en la muerte a las órdenes que se habían desgarrado entre sí. "Los cuerpos de los mártires estaban juntos y abrazados en los sepulcros." El acontecimiento causó gran escándalo e inspiró a Lope de Vega un auto sacramental, *Triunfo de la fe en los reynos del Japón*. En 1624 no quedaban en Japón más que 11 franciscanos españoles. Por esa fecha las relaciones con España se habían roto definitivamente.[106] A partir de 1630 se prohibió importar libros que tuviesen cualquier relación con el cristianismo. Tres años más tarde ciertas medidas reglamentaron la salida de los japoneses al extranjero al mismo tiempo que prohibían, bajo pena de muerte, el retorno al país de quienes habían residido más de cinco años fuera del archipiélago. Un *ghetto* —en forma de abanico— debía aislar a los portugueses de Nagasaki; se inauguró en 1635 en la isla artificial de Dedyima. La condición de extranjero quedaba rigurosamente definida y sometida a numerosas restricciones: prohibido portar armas, llevar rosario al cuello o tener esclavos japoneses.

Pese a los edictos y a las repetidas medidas, algunos misioneros se quedaron. Los que eran detenidos por las autoridades y perseveraban en la fe cristiana morían en el patíbulo. Algunos jesuitas cayeron en la apostasía, ya fuesen japoneses como Tomás Araki o portugueses como Cristóbal Pereira. Para los demás el temor, la clandestinidad, la fuga y las delaciones se convirtieron en el destino cotidiano. Un agustino, el propio sobrino del virrey de México, fue denunciado por un portugués que se había pasado al

[105] Asao Nohiro y Marius B. Jansen, "Shogun and Tennò", en John Whitney Hall, Nagahara Keiji y Kozo Yamamura (1981), *Japan before Tokugawa*, Princeton University Press, Princeton, p. 266.

[106] Knauth (1972), pp. 242, 253, 308.

servicio de los holandeses, por un ex jesuita japonés apóstata y por un filipino que en otro tiempo había estado preso cerca de Manila. El provincial de los franciscanos, Diego de San Francisco, tuvo que disfrazarse de samurai para poder desplazarse y escapar de los controles.[107]

A los sacerdotes católicos detenidos se les daba larga tortura. A diferencia de los iroqueses que por la misma época dieron muerte a los jesuitas franceses de Canadá, sometiéndolos a suplicios rituales, los japoneses mostraban un encarnizamiento sádico y organizaban ejecuciones dignas de los autos de fe ibéricos. La función de *shúmon-aratame* equivalía a la de gran inquisidor y, por una parte y otra, los intereses del poder se confundían con los de la religión.[108] Cuando en 1637 los dominicos de Okinawa fueron llevados al lugar de su ejecución ante las burlas de los niños, tenían puestos bozales "para impedirles predicar".[109]

La represión no sólo recaía sobre los misioneros católicos. A los comerciantes españoles les estaba prohibido auxiliar a los misioneros. En caso de infracción, las autoridades pretendían hacerles abjurar del cristianismo. Tal fue el caso, entre otros, de los Acosta de Nagasaki y de Álvaro Muñoz quien, casado con una japonesa, se había quedado en Japón con su mujer y sus hijos. Instalado en Nagasaki, Muñoz hacía las veces de espía de los ingleses en Japón, a quienes informaba sobre la situación de las Filipinas. Amenazado de muerte y de añadir su nombre a la lista de los mártires, Muñoz se resignó durante un tiempo a adorar los "ídolos"; luego, probablemente espantado por la intensificación de las persecuciones contra los europeos, pidió ser acogido en Formosa o en las Filipinas, lo cual exigía la intervención de la Inquisición, ya que Muñoz no era más que un renegado y, además, traidor a su patria.[110] A comienzos del decenio de 1630 se arrestaba a todos los extranjeros.

Las uniones entre europeos y japonesas habían dado frutos cuya existencia misma era un desafío a la política de cierre. En Nagasaki mestizos nacidos de portugueses y japonesas organizaban expediciones con japoneses y europeos para comerciar o para limpiar el Mar de la China.[111] En ese medio mezclado los pintores locales pintaban suntuosos biombos que re-

[107] "Con hablar bien la lengua, no nos conocen, si no es que tengo rostro muy blanco; pero andando por los caminos al sol y éste se pone negro", *ibidem*, pp. 287, 327, 333; véase también el caso del dominico Juan Rueda de los Ángeles, *ibidem*, p. 307; la costumbre de vestirse a la manera japonesa para burlar la vigilancia de los nativos muestra hasta qué punto los misioneros se habían familiarizado con el modo de vida y las costumbres del archipiélago; las persecuciones eran una dura lección para ellos: "Ya se entiende que en llegando a Japón han de obedecer a los japoneses, y con caridad ganarles la voluntad; que no son indios, sino gente de buen entendimiento", "Carta de Diego de Francisco", citada en *ibidem*, p. 330.

[108] Elison (1988), p. 195.

[109] Knauth (1972), pp. 333-334; el cinismo con el cual los holandeses incitaban a los japoneses a librarse de los portugueses y los españoles, y los antagonismos que oponían a las dos naciones ibéricas, así fuesen miembros de la misma Iglesia, debilitaron las posiciones de los europeos en el archipiélago.

[110] *Ibidem*, pp. 283, 325, 326.

[111] Morga (1890), p. 136.

presentaban a los "Bárbaros del sur" ante un trasfondo de ciudad japonesa. Adaptaban la técnica local al gusto de sus clientes europeos, a la manera en que los conversos se compenetraban de los valores occidentales.

Pero el mestizaje, tan difundido en la América española y portuguesa, debía ser extirpado del archipiélago. En 1636 las autoridades japonesas expulsaron a todos los mestizos nacidos de portugués y de japonesa; en caso de regresar al país serían ejecutados, y si intentaban mantener el contacto con parientes japoneses, éstos sufrirían la misma suerte. Poniendo en vigor la ordenanza, navíos portugueses deportaron a 298 mestizos hacia Macao.

En 1639 un decreto prohibía todo comercio con los portugueses. Sólo se toleraría a los comerciantes holandeses. Éstos, cada vez más activos en Asia desde principios del siglo,[112] habían logrado penetrar en Japón y se guardaban bien de hacer proselitismo. Pero tuvieron que eliminar toda referencia visible al cristianismo, hasta las fechas del calendario europeo inscritas sobre la puerta de sus almacenes. En 1641 fueron trasferidos al *ghetto* de Dedyima, donde reconocieron ser traidores "peores que los portugueses, como delincuentes que amenazaban el Estado japonés".[113] Para que ningún cadáver de extranjero mancillara la tierra japonesa, los holandeses debían arrojar los cuerpos de los suyos al mar.

Los mestizos contra el expansionismo occidental

Ese proceso de cierre constituye, en cierto modo, el negativo de la occidentalización y de la cristianización del Nuevo Mundo. Su implantación señala el comienzo de otra historia que da la espalda durante varios siglos a la planetarización del mundo, adoptando el reverso de la evolución de América. Los japoneses sabían a qué atenerse en relación con los españoles, esos "conquistadores de reynos ajenos y que lo hacían metiendo primero en ellos sus religiosos y entrando después tras ellos con las armas y que eso pretendían hacer en el Japón".[114]

La respuesta japonesa muestra un rechazo del Occidente; también fue manifiesto el fracaso de un injerto que probablemente habría repetido en Japón la experiencia americana. En efecto, los ataques más virulentos provinieron de mestizos culturales: ingleses hispanizados familiarizados con Japón, portugueses ganados por los intereses del archipiélago o japoneses renegados. Los adversarios de los españoles y de los portugueses se habían encargado de prevenir a sus anfitriones. Entre ellos, un piloto inglés desembarcado con los holandeses en 1600, Will Adams. "Criado en España, dies-

[112] La Vereenigde Ostindishe Companie (Amsterdam, 1604) desarrolló estrategias comerciales y militares que ponían en peligro las posiciones ibéricas; en 1609 el vicealmirante Wittert sometió al puerto de Manila a un bloqueo de seis meses, pero el ataque fue rechazado.

[113] Knauth (1992), pp. 338, 345, 350.

[114] Morga (1890), p. 79.

tro en su arte, ladino en nuestra lengua, en la japonesa, en la latina y otras", ejemplo insigne de mestizaje cultural en tierra asiática, este inglés de Kent se había adaptado perfectamente a la vida insular, casándose con una conversa japonesa. Incansable al hablar de los méritos de la justicia y del poder japonés, supo cobrar sus servicios a los extranjeros, fuesen españoles o portugueses, cuando no se valía de su influencia para levantar a los japoneses contra las manipulaciones de los "papistas" recordándoles lo que los españoles "hicieron en Perú, Nueva España y otras partes".[115] El precedente americano estaba en todas las memorias, incluso en la de los japoneses.

Algunos cristianos japoneses juzgaron que la cultura de su país era incompatible con el catolicismo y con las ambiciones de dominación que éste disimulaba. Esta toma de conciencia fue acompañada por una crítica en toda regla a las aspiraciones imperialistas de España y al papel de la Iglesia romana. El dios de los cristianos se salvó aun menos de las críticas. El apologista Fabián Fucan renegó del cristianismo hacia 1620 y se unió a la campaña anticristiana redactando su tratado *Ha Daiusu* [*Contra Dios*]. Fucan denunciaba la sed de dominio de los misioneros, vilipendiaba los supuestos milagros y se burlaba de las Filipinas y Nueva España, "países tan bárbaros que estaban muy cerca de las bestias". Criticando la moral del clero católico, recordaba que en las Filipinas y en Nueva España los sacerdotes habían tenido hijos con mujeres casadas, sin duda para dar un fundamento al nombre de "padres" que se les daba.[116]

El apologista Suzuki Shosan explicaba en su tratado *Ha Kirishitan* [*Contra los cristianos*] que los sacerdotes católicos sólo intentaban engañar a la gente y entregar el país a los Bárbaros del sur. Dado que habían blasfemado contra los *bodhisattva*, el sol y la luna, y todas las divinidades del país, recibirían castigo del cielo y de los hombres. Por sí solos se autodestruían por virtud de los principios diabólicos que se empeñaban en seguir.

Un nuevo consenso religioso se esbozaba en un Japón purgado del cristianismo y de sus desviaciones. En todos los planos, políticos, comerciales e ideológicos, una nación no occidental lograba bloquear la expansión de los extranjeros e imponerles sus condiciones. El Japón de los Tokugawa triunfaba mientras que, un siglo antes, el Anáhuac de los mexicas y el Tawantinsuyu de los incas se habían desplomado. Como lo recordaba Shosan, "Japón es el país de los dioses".[117]

[115] Knauth (1972), pp. 211, 278-280. Luego decidió enseñar lo que sabía de matemáticas, de navegación y de construcción naval a los japoneses.
[116] *Ibidem*, p. 258.
[117] Elison (1988).

Tercera Parte
¿OTRA AMÉRICA?

Los franceses y los holandeses que atacaron el Brasil de los portugueses no llegaron a establecerse perdurablemente en aquella parte del Nuevo Mundo. Pero encarnaban las frustraciones y las codicias que América despertaba entre los rivales de España.

Los que quedaron excluidos del tratado de Tordesillas, que dividía el mundo entre Castilla y Portugal, tuvieron que contentarse con espacios abandonados por las potencias ibéricas: esencialmente las Antillas Menores, las Guayanas, el norte de Brasil y la América del noreste. Las islas de los caníbales, los pantanos del Orinoco, el laberinto de los afluentes del Amazonas o la tierra de los cielos o de las tinieblas que frecuentaban los pescadores de ballenas y de bacalao parecían poca cosa en comparación con los tesoros de Potosí, los fastos de México o las sederías de Manila. Pero el misterio que aún ocultaban alimentaba sueños de riqueza, frustrados sin cesar por los hechos, y sin embargo lo bastante fuertes para suscitar nuevas formas de expansión y de explotación del Nuevo Mundo. En los confines de las Indias ibéricas cobraría vida otra América.

A diferencia de la América hispánica y portuguesa, el norte del continente ofreció a lo largo de todo el siglo XVI la imagen de sociedades indígenas que escapaban de la dominación militar, mientras entablaban con los intrusos relaciones de trueque y de intercambio. ¿No sería esto más que un paréntesis antes de una verdadera conquista, emprendida por la Corona de Castilla? A finales del siglo XVI el modo en que los españoles consideraban el septentrión americano podía llevar a creerlo; en un notable escorzo del espíritu y de la geografía, el cronista Baltasar de Obregón imaginaba que más allá de Nuevo México y Quivira corría el río Salado, dicho de otra manera, el San Lorenzo. Allí se descubrirían "poblaciones de gran provecho hacia el norte a 50° [de latitud], las cuales, es seguro, son las mismas por los nexos que las unen, que las de Quivira, Cibola de Nuevo México [. . .] pues tienen su altitud, sus características y su frialdad". Las nieves de Nuevo México no eran sino el anticipo de las de Canadá.

XVI. LOS DRAGONES DEL CARIBE

> Te mostraré los más exquisitos manantiales de la isla [. . .]
> ¡Va la peste al tirano a quien sirvo! ¡Ya no le llevaré más haces, sino que te seguiré, hombre maravilloso!
>
> WILLIAM SHAKESPEARE, *La Tempestad,* acto II, escena 2

EL DESCUBRIMIENTO de América empezó con el asombro; el archipiélago del Caribe tenía todo lo necesario para seducir a Cristóbal Colón, con su numerosa población —tres millones de indios tan sólo en La Española en 1492—, el oro a flor de tierra y sus millares de islas cubiertas de vegetación. Pero, en pocos años, el paraíso se había metamorfoseado en infierno para los indígenas y en purgatorio para los europeos. Inconmensurable, la catástrofe fue económica, cultural, ecológica y, ante todo, humana. Medio siglo después de la llegada de Colón a La Española y a Cuba la población autóctona casi había desaparecido. Las epidemias, las matanzas y los malos tratos habían acabado con los indios arawak de las Antillas Mayores.[1] Las tortugas eran, junto con los mosquitos, de los pocos seres vivos que habían sobrevivido al cataclismo de la Conquista. Única huella aparente del pasado precolombino en La Española, las piedras decoradas de los arawak, los *cemes,* aún se yerguen en el fondo de las grutas o al borde de los ríos, pero los antepasados los han abandonado y para los españoles son sólo "ídolos" de formas extrañas.[2] Los pocos sobrevivientes se han aliado a sus enemigos ancestrales, los caribes, para oponerse a los invasores.

Antes de la Conquista los caribes eran menos numerosos, más móviles y más agresivos que los arawak de las Antillas Mayores, pero la colonización española, al eliminar a estos últimos, les dio una súbita importancia. A bordo de sus canoas de guerra, las piraguas, muy ligeras y concebidas para transportar a unos cincuenta guerreros, los caribes recorrían el archipiélago de las Antillas Menores de San Cristóbal a Granada. Para evitar los ataques por sorpresa instalaron sus aldeas sobre colinas o en las costas expuestas al viento del mar. Una de sus bases más importantes se encontraba en la Dominica, isla situada fuera de los establecimientos españoles. Cada año, en la temporada de secas, expediciones guerreras a las que se unían todos los grupos del archipiélago y de la tierra firme acosaban a los indios arawak y a los españoles.[3]

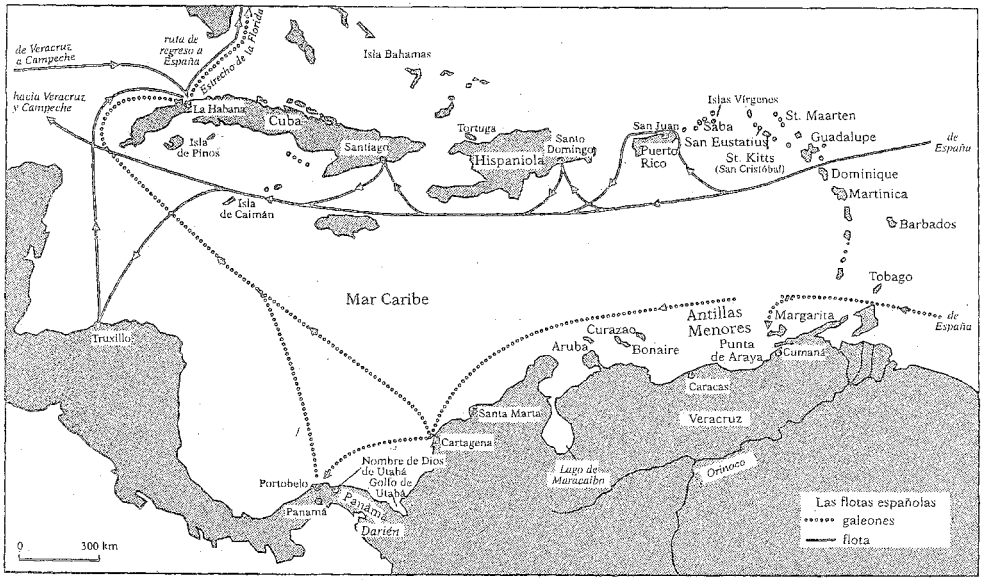
Los caribes, cuyo idioma servía de *lingua franca* en toda la Guayana,

[1] Una memoria de 1582, CODOIN-A1, t. XII, pp. 254-255, indica que los indios de Puerto Rico "se pasaron a otras islas con los caribes". La decadencia de las Antillas Mayores comenzó poco tiempo después de la Conquista, *cf.* Bernand y Gruzinski (1991), pp. 247-280.

[2] *Ibidem,* p. 262.

[3] Dreyfus-Gamelon (1992), pp. 81-82.

MAPA XVI.1. *El Caribe y la tierra firme*



lanzaban incursiones hacia el norte, hasta Puerto Rico, y avanzaban por el sur hasta el Orinoco medio y aún más allá, hasta Oyapok. Saqueando regularmente las costas meridionales de Puerto Rico, se apoderaban de españoles o de negros, y veces remontaban el curso de los ríos hasta los ingenios azucareros construidos en sus orillas. Los europeos, que desde los tiempos de Colón conocían su fama de caníbales, abandonaban las aldeas del litoral. En realidad, a los caribes no les gustaba la carne de los europeos y aún menos la de los negros, a quienes empleaban en los trabajos del campo. Desde la invasión española sus costumbres iban evolucionando. Por tradición, a la muerte de un jefe sacrificaban sus esclavos para que pudiesen servirle en el otro mundo. Ahora los caribes preferían adquirirlos. También se había modificado su concepto del más allá. En lo sucesivo los indígenas creerían que a su muerte irían a un país de altas montañas cubiertas de cazabe, donde no tendrían que construir más piraguas y donde comerían hasta saciarse, "servidos por gran cantidad de negros".[4]

En el continente, los enemigos de los caribes, los arawak, todavía abundaban en las selvas que se extienden entre el Río Marañón —el Amazonas— y la costa del Caribe. Los españoles empezaban a conocer mejor esas regiones insumisas y prácticamente inaccesibles gracias a sus informantes, como aquel morisco que escapó de una expedición a la selva.[5] Para defenderse de los caribes, los arawak se apoyaban en los españoles y hasta aceptaban volverse cristianos, al menos en apariencia. Sin embargo, lejos de ser un pueblo dócil, hacían redadas de esclavos, que revendían a los encomenderos españoles, y les hacían la guerra a sus enemigos consuetudinarios con un encarnizamiento parecido al de "los cristianos contra los moros".

Los sinsabores de los españoles en las Antillas Mayores

El fracaso de la colonización de las Antillas Mayores, donde los españoles fundaron los primeros establecimientos permanentes del Nuevo Mundo, tuvo otras repercusiones, además del drama demográfico. Los invasores explotaron los yacimientos auríferos con la mano de obra indígena e improvisaron una primera sociedad colonial que pronto acabó en el caos. Poco a poco el agotamiento de los recursos locales y el atractivo de las tierras continentales desalentaron a la mayoría de los europeos de establecerse sobre las grandes islas. Algunos partieron arruinados y amargados a España maldiciendo al "almirante de los mosquitos" —Colón— que los había llevado tan lejos. Otros se fueron al continente americano. La noticia del

[4] *Anonyme de Carpentras* (1990), pp. 179-180; Dreyfus-Gamelon (1983-1984), p. 48; se encuentra una descripción detallada de los caribes en el *Anonyme de Carpentras* (1990), especialmente pp. 113-227. Ordóñez Ceballos (1993), p. 74, menciona a uno de esos españoles, capturado de niño y adoptado por los indios.

[5] Navarrete (1575), pp. 223 y 226.

descubrimiento de México en 1517, y luego de su conquista en 1521, causaron un éxodo en masa desde La Española y Cuba en dirección a las tierras de Moctezuma. La conquista de Perú no hizo más que acelerar ese movimiento. Después de ser el foco de una primera colonización y luego el punto de partida de las expediciones de conquista y de exploración, las Antillas Mayores perdieron incluso su función secundaria.

En 1528 la creación de una Audiencia en Santo Domingo, sobre La Española, hoy República dominicana, no contuvo su decadencia; hacia 1550 sólo quedaba en la isla un millar de españoles que vivían concentrados en aldeas malsanas, sofocantes, aisladas y poco seguras.[6] El oro de Colón no era ya más que un recuerdo. La ganadería y la caña de azúcar eran sustitutos muy mediocres. Los cerdos, las vacas y los caballos de los invasores proliferaban con toda libertad. Los vaqueros cazaban al ganado cimarrón con picas rematadas en una medialuna, los matadores —como los llamaban los marinos normandos—, y sus temibles cuadrillas se encargaban, después, de vender los cueros.[7] Esta actividad exigía menos capital y hombres que el cultivo de la caña de azúcar. A mediados del siglo XVI, sin embargo, había en La Española unos treinta ingenios azucareros, cada uno de los cuales contaba con 200 esclavos. Las plantaciones de caña de azúcar habían modificado el paisaje pero, por falta de mano de obra, no tardaron en decaer; los nativos habían sido exterminados y los esclavos negros llevados por los mercaderes genoveses de Sevilla se vendían a precios prohibitivos.

Hasta el decenio de 1560 La Española siguió siendo, empero, el mayor mercado de esclavos de las Indias Occidentales. Los negros que no eran enviados al continente trabajaban en las plantaciones y en los cultivos de plantas alimenticias. Algunos lograron incluso aclimatar plantas africanas, como el ñame, que cultivaban en las tierras abandonadas por los indios. Su posición no era más envidiable que la de los negros de Brasil o de México. Un joven italiano que llevó de América los materiales para su *Historia del Nuevo Mundo*,[8] Girolamo Benzoni, dedicó páginas conmovedoras al destino de esos desventurados. A la menor desviación, escribe, los españoles azotaban a los negros hasta sacarles sangre, y luego les echaban sobre las llagas una libra de pez o de aceite hirviendo, y las lavaban con pimienta mezclada con agua salada. Los esclavos yacían sobre una mesa, cubiertos con una tela hasta que recuperaban fuerzas para volver al trabajo. Otros torturados pasaban la noche enterrados hasta el cuello; suponíase que la tierra les cerraría las heridas y apresuraría su curación.

En 1545 los africanos de La Española eran 7 mil; menos de veinte años después, en 1569, eran ya 12 mil. Su presencia había trasformado la fisonomía de la isla. Gran número de ellos, los cimarrones, habían logrado huir y afluían a las zonas insurrectas, donde amenazaban a los españoles.

[6] Benzoni (1989), p. 166.
[7] *Anonyme de Carpentras* (1990), pp. 249-250.
[8] Benzoni (1989), p. 63.

Éstos reaccionaban lanzando expediciones punitivas. Las primeras fueron coronadas por el éxito, pues los rebeldes estaban divididos por las rivalidades étnicas; los negros de Guinea y del Mani Kongo habían llevado sus divisiones a La Española.[9] Ante la promesa de la emancipación algunos cimarrones se pasaron al bando español e informaron al atacante sobre las costumbres de sus compañeros. Pero el tiempo jugaba a favor de los negros cimarrones; se hicieron más aguerridos, rechazaron los ataques lanzados por sorpresa y, sobre todo, aprovecharon la ventaja del mayor número. En el decenio de 1540, tratando de poner fin a su insumisión, el almirante Luis Colón y la Audiencia de Santo Domingo se vieron obligados a proponer condiciones de paz favorables a los africanos; se dio por descontado que, a cambio de la tregua, los negros aceptarían recibir misioneros y que éstos los harían volver a la obediencia; pero los cimarrones frustraron la maniobra.

El único interés que tenían las Antillas Mayores era su ubicación en la ruta marítima que unía a América con España, frecuentada por las flotas y los galeones cargados de la plata del Nuevo Mundo. De ida la flota se detenía en las Canarias, luego enfilaba hacia las Antillas Menores y se dispersaba en dirección de Cartagena, la Tierra Firme, La Habana, Santo Domingo o la Nueva España. De regreso, los navíos provenientes de Veracruz, Cartagena o Nombre de Dios convergían frente a Santo Domingo; tomaban el canal de las Bahamas, rozaban las Bermudas y hacían escala en las Azores, antes de proseguir hacia Andalucía. El viaje entre Veracruz y La Habana podía requerir hasta 55 días,[10] pues los huracanes hacían que el Golfo de México y la zona de las Bermudas fuesen particularmente peligrosos.

En el decenio de 1560, en respuesta a la multiplicación de ataques de los corsarios, los españoles organizaron la carrera de Indias; en lo sucesivo los navíos atravesarían el Atlántico en convoyes, y un galeón poderosamente armado reforzaría la protección de las cargas de plata que iban rumbo a Sevilla. Pero las actividades relacionadas con la carrera de Indias se limitaban a unos cuantos puertos que sólo se animaban durante algunas semanas del año, entre la llegada y la partida de las naves. A partir de 1564 La Habana suplantó a Santo Domingo y recibió la flota de galeones de regreso a España. La amplitud de su rada, así como la estrechez de su bocana de acceso, maravillaron a los ingleses que la visitaban a mediados del siglo XVI.[11] Decenas de navíos y millones de pesos transitaban por allí, haciendo que La Habana fuese, durante algunas semanas al año, el centro de la América española.

[9] *Ibidem*, p. 162.
[10] José Luis Martínez (1983), *Pasajeros de Indias*, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 80.
[11] "Viaje de Roberto Tomson", en *Viajeros ingleses. . .*, pp. 13-14.

Los primeros corsarios

En cuanto se calmaba la agitación de las partidas, la segunda isla del Caribe volvía a su languidez. Muchos eran los que soñaban con expediciones lejanas y se entregaban al contrabando. Gracias a la complicidad de los gobernadores locales, los españoles burlaban las leyes españolas que aseguraban a los comerciantes de Sevilla y a los súbditos de la Corona el monopolio del comercio con las Indias. Se procuraban mercancías a menor precio en los navíos extranjeros que transportaban los pocos productos locales.

La presencia de esos intrusos es fácil de explicar. Las islas eran propicias para los anclajes clandestinos. En todo el Caribe, tanto en la Tierra Firme como en el archipiélago, se abría en efecto una infinidad de caletas, de ensenadas y de playas desiertas donde era fácil encontrar abrigo y reabastecerse sin ser molestados por las autoridades españolas. ¿Cómo podían los descendientes de los conquistadores vigilar esas costas interminables, cuando en la propia España las riberas de Valencia y de Almería a menudo se veían expuestas a los asaltos de los berberiscos? En La Española los alrededores de Isabela, la creación —pronto abandonada— de Cristóbal Colón, atraían a los contrabandistas de esclavos. Las costas de América Central, de Yucatán a Costa Rica, también ofrecían gran cantidad de ensenadas tranquilas en regiones prácticamente deshabitadas. Indómito y mal conocido, el *no man's land* de los puertos —Cartagena, Nombre de Dios, Portobelo— estaba en manos de los indios y los cimarrones. En cuanto a las costas de Venezuela, seguían siendo misteriosas y despertaban la imaginación de los españoles que poblaban las selvas del interior con ciudades maravillosas y Eldorados tan ricos como Perú o Nueva Granada. De cuando en cuando algunas expediciones penetraban en el laberinto de la selva, y no siempre volvían. A principios del decenio de 1560 los sobrevivientes de la expedición de Lope de Aguirre llegaron al litoral de Venezuela y sembraron el terror entre los pocos españoles que allí se encontraban.[12]

Las riquezas de las Indias eran conocidas del otro lado del océano. En Honfleur, en Dieppe, en El Havre o en Plymouth, aventureros y comerciantes soñaban con apoderarse de ellas. Jean Ango (1480-1551), poderoso armador de Dieppe, organizaba expediciones para saquear navíos españoles y portugueses. Igual que el rey de Francia otros comerciantes aportaban fondos a los corsarios, cuyas depredaciones eran similares a las de la piratería. Primer éxito: en 1523 un corsario al servicio de Jean Ango, Jean Fleury, capturó dos navíos frente al Cabo San Vicente y se llevó una parte del tesoro de Moctezuma. Desde 1536 las hostilidades que oponían España a Francia, y el acuerdo firmado en Lyon entre ésta y Portugal, tenían repercusiones inmediatas en el Caribe. Abandonando las aguas africanas en que

[12] La expedición de Pedro de Ursúa y de Lope de Aguirre ha sido narrada por Vázquez (1989); el escritor Ramón Sender ha dado una versión literaria.

atacaban los navíos de Lisboa, los franceses se dirigieron a las Bahamas y se apoderaron de nueve barcos españoles; ese mismo año un patache francés atacó La Habana, donde obtuvo un botín de 700 ducados de oro.[13] El puerto cubano volvió a ser atacado por corsarios franceses; las casas de piedra y el fuerte que habían remplazado a los bohíos no les impidieron tomar a la población por la espalda, pasando por tierra.

Esas incursiones se apoyaban en redes de informantes locales, enterados del movimiento de las flotas y de los medios de defensa de que disponían los españoles. En 1554, mientras la guerra franco-española devastaba Europa, Santiago de Cuba fue saqueada. Al año siguiente Jacques Sore incendió La Habana. Las llamas consumieron la iglesia: puertas, ventanas y armazón impregnadas de pez ardieron como paja. Por entonces las 24 casas del pueblo de Sevilla, en Jamaica, desaparecían en un incendio, mientras que el puerto de Cartagena, en la Nueva Granada, les dejaba a los corsarios un botín de 50 mil ducados en oro.[14] Esos asaltos no sólo llevaban oro y perlas a las arcas de los comerciantes y del rey de Francia; uno de ellos culminó en el robo del *Códice mendocino*, magnífico manuscrito mexicano que iría a enriquecer las colecciones del cosmógrafo André Thevet, antes de ir a dar a las de Richard Hakluyt.

México se vio atacado en 1561, cuando se produjo el asalto al puerto de Campeche, sobre la Península de Yucatán. Tampoco se salvaron las costas septentrionales de América del Sur. A partir de 1550 los piratas saqueaban regularmente las regiones de Bonda y de Río Hacha, la Bahía de Maracaibo, y el litoral de la Guayana de Venezuela, donde los caribes se volvían aliados de los corsarios; frecuentaban, asimismo, las Antillas Menores, descuidadas por España por falta de oro y de riquezas naturales. Sin embargo, aun carentes de medios, los españoles no se quedaron con los brazos cruzados. En las pesquerías de perlas de Cubagua rechazaron un ataque francés enviando a bordo del navío enemigo a indios armados hasta los dientes. Para convencerlos de que los atacaran les explicaron que esos extranjeros eran sodomitas que venían a abusar de ellos. Los franceses, creyendo que los indígenas subirían a los barcos a saludarlos o practicar el trueque, recibieron una lluvia de flechas envenenadas y se hicieron a la mar en cuanto pudieron.[15]

El éxito de los corsarios no sólo se explica por la alianza de los caribes y la soledad de las costas. La impericia y la corrupción de los armadores de la Península Ibérica favorecían directamente sus empresas. Preocupados por atestar de mercancías sus navíos, los comerciantes y los capitanes españoles escatimaban la artillería, despreciando las órdenes del Consejo de Indias que estipulaban que cada navío debía ir equipado con dos cañones de bronce y seis grandes piezas de hierro, y provisto de suficiente cantidad

[13] Benzoni (1989), p. 170.
[14] *Ibidem*, pp. 173-174.
[15] *Ibidem*, p. 175.

de pólvora. El consejo ordenaba a los navíos que partían hacia las Indias que navegaran unidos y proporcionaba asimismo una escolta militar hasta la Isla de Gran Canaria, a lo largo de todo el trayecto que durante más tiempo estaría expuesto a los ataques de los corsarios.

Pero el olvido de esas medidas, el mal estado del armamento, corroído por la herrumbre, y la pólvora pronto inutilizada, dejaban indefensos los navíos ante los corsarios que se arriesgaban cada vez más a atacar naves de 1 500 y hasta de 2 mil toneladas. Para no terminar en el fondo del mar se estableció una rutina conocida por todos: los españoles pasaban con notario y piloto a bordo del navío que los extorsionaba y le entregaban al capitán español la lista de las mercaderías valiosas que transportaban, oro, plata, perlas y esmeraldas. Los franceses comprobaban las declaraciones, se apoderaban de los tesoros y no vacilaban en despojar de su vestimenta a los miembros de la tripulación enemiga. Luego hacían volver a sus víctimas al navío saqueado, o las depositaban en costas francesas, de donde volvían a España provistos de una suma irrisoria.

Los corsarios franceses atacaban cerca de las costas de España o en las aguas del Caribe. Antes que esos métodos espectaculares y arriesgados, los ingleses preferían prácticas menos costosas en hombres y en material y mejor adaptadas a la economía de las islas españolas. Los plantadores y los ganaderos de las Antillas Mayores achacaban el mal estado de las sementeras al elevado precio de los esclavos que compraban legalmente a mercaderes de la península. Los ingleses comenzaron, pues, a desarrollar ese mercado, capturando indios caribe, so pretexto de que eran antropófagos, y vendiéndolos en Puerto Rico y Santo Domingo. Pero esas operaciones puntuales, en las que pronto participaron los franceses, eran de escaso rendimiento.[16] Ayudado por pilotos portugueses, el hijo de un rico armador de Plymouth, John Hawkins, amplió el proyecto a escala mayor, y decidió aprovisionarse de esclavos en la costa de Sierra Leona, en África, y luego entregar su mercancía humana en Santo Domingo, compitiendo así con la gran feria de esclavos del puerto de Cartagena. En 1562, en La Española, cambió 300 negros por jengibre y cueros, pero cometió la imprudencia de revender su mercancía en Sevilla. El cargamento fue decomisado, y la Corona española protestó ante la reina Isabel.

¿Fue el contrabando inglés un mal necesario? Hasta 1567 España prefirió cerrar los ojos para no comprometer sus relaciones con Inglaterra. El *statu quo* tácito se rompió en ocasión de un episodio que se volvió célebre. Después de efectuar pingües negocios John Hawkins se disponía a volver a Inglaterra siguiendo las costas de Yucatán. Allí, sorprendido por una tempestad, buscó refugiarse en San Juan de Ulúa, islote situado frente a la rada de Veracruz, cuando aparecieron los navíos de la flota que llevaba al virrey de la Nueva España, don Martín Enríquez. Por más que Hawkins atribuyera su

[16] Jean-Pierre Moreau, en *Anonyme de Carpentras* (1990), p. 303, cita dos documentos de 1566 y 1567. Sobre la condena del monopolio por los ingleses véase Taylor (1935), p. 11.

presencia en la costa de México a la tempestad, sus navíos recibieron una descarga de los cañones. Muchos de sus hombres perecieron ahogados, y otros fueron capturados por las autoridades españolas; algunos, incluso, acabaron sus días en México, en la hoguera, condenados por herejía. Hawkins logró escapar a duras penas con su primo, el joven Francis Drake.

De regreso en Inglaterra los dos marinos clamaron que habían sido traicionados, pues sostuvieron haber recibido de las autoridades españolas autorización para anclar en el puerto de Veracruz. Por uno y otro bando se ejercieron represalias; mientras predicaba la moderación, la reina Isabel confiscó, en provecho propio, los fondos españoles destinados al duque de Alba. Aumentó la tensión pero se evitó la guerra. La derrota de San Juan de Ulúa reveló que cuando España se veía amenazada en su propio terreno era capaz de responder con energía, y que le resultaba mucho más fácil defender sus flotas que las costas de sus posesiones.[17] El año de 1569 fue particularmente movido para los españoles del Istmo de Panamá. En dos ocasiones Drake y su asociado, el capitán francés Blondel, tomaron Tolú, en el Golfo de Urabá, dejando la aldea convertida en cenizas. En la desembocadura del Río Chagres hicieron algunos prisioneros y en la costa de Veragua saquearon una fragata cargada de doblones de oro.[18] Durante esa época las relaciones con Inglaterra se deterioraron de manera inexorable. En marzo de 1570 el papa excomulgó a la reina Isabel. Un mes después el embajador de España en Inglaterra, Guerau de Spes, informaba a Felipe II de los rumores que circulaban por Londres: los ingleses deseaban controlar el Estrecho de Magallanes, para dominar las rutas del Nuevo Mundo.[19]

La alianza de los negros cimarrones

Antes de realizar ese ambicioso proyecto las incursiones de los corsarios debían conseguir el apoyo de los negros cimarrones, instalados en una provincia cuyo interés estratégico era evidente: el Istmo de Panamá. La región de Panamá, dependiente del virreinato de Lima, debe su posición excepcional a la proximidad de los dos océanos. Esta estrecha franja de tierra era paso obligado de hombres y mercancías; era la ruta que seguía el metal de Potosí. Recuas de mulas aseguraban el transporte entre Panamá, el gran puerto del Pacífico y sede de una audiencia, y Venta de Cruces, donde se hacían los embarques rumbo a Nombre de Dios. Ese puerto atlántico, remplazado a finales del siglo XVI por Portobelo, se beneficiaba

[17] La humillación fue tanto mayor cuanto que fue perpetrada por "the mightiest Monarch of all the world", contra un humilde capitán inglés; Abella (1992), pp. 31-35; Duchein (1992), pp. 301-303 y 360-362; J. Elliot, "Spain and America before 1700", en *Colonial Spanish America*, L. Bethell (comp.), Cambridge, p. 99.

[18] Sobre la participación de Drake en esos ataques véase el estudio preliminar de Wright (1932), pp. xxi-xxiv.

[19] Taylor (1935), p. 87.

de la confluencia de dos redes comerciales; mercaderes andaluces y peruanos se encontraban allí en ocasión de las ferias celebradas a la llegada de los galeones. Igual que La Habana, Nombre de Dios y Portobelo sólo se animaban algunos días al año.[20] Nombre de Dios, puerta de acceso al Perú, no era más que una aldea insalubre, con casas construidas sobre pilotes, infestada de mosquitos y casi todo el tiempo abandonada por sus habitantes, que preferían el aire más saludable de la costa del Pacífico. En cuanto al puerto de Cartagena, gozaba de un emplazamiento excepcional y servía de puerto a los barcos negreros llegados de África, pero las comunicaciones terrestres con la sierra andina eran tan difíciles que de preferencia se seguía la vía del istmo. Cartagena recibía regularmente de Santiago de León de Caracas, aldea fundada en 1567, cargamentos de harina de trigo que abastecían la flota antes de que partiese rumbo a Portobelo y La Habana.[21]

Al igual que en La Española y en Cuba, las selvas del istmo eran refugio de negros cimarrones que se ocultaban allí desde los primeros tiempos de la Conquista. El Darién, verdadero cementerio de conquistadores que perecieron por centenares en esas tierras, albergaba un grupo importante de cimarrones en el Valle de Vallano. En 1556 el virrey de Perú, marqués de Cañete, resuelto a eliminar esos enclaves de sedición para hacer más segura la travesía del istmo, envió a Pedro de Ursúa a limpiar la región. Ursúa persiguió a los negros con perros y, al término de una campaña de un año, logró capturar a su "rey", Vallano, así como a otros rebeldes. La crueldad de la represión aterrorizó a los esclavos que se resignaron, por un tiempo, a permanecer en casa de sus amos.[22]

Pero la pacificación de los cimarrones sólo fue aparente. Tras la partida de Ursúa los negros volvieron a la jungla, donde se les unieron otros esclavos. Los rebeldes contaban con cómplices en las aldeas españolas, quienes les informaban sobre los movimientos de sus amos. Muy pronto su número fue en aumento. A fines del decenio de 1560 se habían descubierto tres núcleos de negros cimarrones; uno de ellos, cerca de la ciudad de Panamá, acechaba las recuas sobre el camino de Venta de Cruces; un segundo se ocultaba en los alrededores de Portobelo y de Nombre de Dios; el más numeroso, el último, se había refugiado en las alturas selváticas de Vallano, en el Darién, y sin duda mantenía contactos con negros del sur de Cartagena. La mayoría de esos africanos eran mandingas de Mali, pero también había wolof. Uno de ellos tuvo un destino excepcional: llevado como esclavo a Arabia y de allí al imperio otomano, Francisco Jolofo fue capturado después por los españoles frente a Almería. Trasladado a Sevilla, fue bauti-

[20] Portobelo fue fundada en 1598 tras el saqueo y el incendio de Nombre de Dios por Drake; sobre la difusión del fraude fiscal en Panamá véase Vila Vilar (1982).

[21] Ferry (1989), pp. 1-22.

[22] Sobre la represión de los cimarrones de Panamá por Ursúa, véase Ortiguera (1968), pp. 219-220.

zado y luego vendido como esclavo en Cartagena de Indias, de donde logró escapar para ponerse a la cabeza de los cimarrones.[23]

En el curso de una expedición de rutina por el Caribe, Hawkins y Drake concibieron la idea de asociarse con los negros cimarrones. En mayo de 1572, al mando de Francis Drake, salieron de Plymouth dos navíos y tres pinazas. En lugar de arriesgarse a un combate en alta mar, Drake proyectaba apoderarse de las recuas de plata de Potosí durante su recorrido del istmo, en las cercanías de Venta de Cruces. Al término de la travesía Drake hizo una escala en Guadalupe, donde fue reabastecido por los caribes. Saliendo de las Antillas Menores, enfiló hacia Tierra Firme y navegó frente a las costas de Santa Marta sin desembarcar allí.[24] En una playa cercana a Nombre de Dios tuvo tiempo de ensamblar las tres pinazas, que había llevado desarmadas de Inglaterra.[25] Un rodeo por la Isla de Pinos frente a Acla le permitió encontrar a unos compatriotas. Unos esclavos capturados le informaron que los habitantes de Nombre de Dios estaban en pie de guerra para rechazar a los cimarrones, que los acosaban día y noche. Drake propuso llevarlos de vuelta a Tierra Firme para que pudiesen unirse a los negros cimarrones. Ése sería el comienzo de una alianza entre éstos y los ingleses. Llegado a Nombre de Dios —que le pareció tan grande como Plymouth— sorprendió dormidos a los habitantes, y se apoderó de un botín apreciable.[26] Los corsarios reanudaron su viaje a lo largo de las costas. Cerca de la desembocadura del Río Magdalena unos indios que se expresaban en mal español los abastecieron de vacas a cambio de objetos de hierro. En Cartagena los habitantes temblaron al ver el estandarte de san Jorge, pero Drake siguió viaje hacia Río Hacha y Curazao, con objeto de engañar a los españoles. Luego desanduvo camino y pronto desembarcó en la costa atlántica del istmo, donde lo aguardaban los cimarrones.

Los ingleses penetraron en la selva en pos de sus guías africanos, que los condujeron hasta una de sus aldeas, la cual le pareció a Drake "muy organizada y muy limpia". Sus habitantes "se lavan en el río y a menudo cambian de vestidos, que son muy hermosos y bien confeccionados, a la moda española, aunque de aspecto más modesto". Los cimarrones habían creado una pequeña sociedad, a imagen de la que habían abandonado, con sus esclavos —los cautivos indios y españoles—, sus costumbres y su religión. Los ingleses los disuadieron de adorar la cruz católica, con tal convicción que los negros adoptaron la fe reformada. Tras una breve estancia, los corsarios retomaron rumbo al sur y subieron a una colina. Allí, desde lo alto

[23] Wright (1932), pp. xxxviii-xxxix; sobre los cimarrones del sur de Cartagena, Ordóñez Ceballos (1993), pp. 74-82.

[24] El relato de ese viaje figura en una memoria revisada por el propio Drake y publicada por su sobrino sir Francis Drake Baronet en 1628 en Londres; merece citarse su título completo: *Sir Francis Drake revived; calling upon this dull or effeminate age to follow his noble steps for Gold and silver.*

[25] Wright (1932), p. 256.

[26] *Ibidem*, p. 265.

de un árbol trasformado en torre de vigía, Drake contempló el Océano Pacífico.[27] Aprovechando el efecto de la sorpresa corsarios y africanos atacaron Venta de Cruces. Luego volvieron a la costa atlántica, donde les aguardaban las pinazas con una parte del botín, demasiado pesada para transportarla.[28] Drake continuó sus incursiones a lo largo de las costas del Caribe, sembrando el terror en La Habana, en Jamaica, en las playas de la Nueva España y de Cartagena, antes de volver triunfalmente a Plymouth.

La alianza con los negros cimarrones y la llegada al Pacífico fueron triunfos que los ingleses se apresurarían a explotar. Como Drake estaba ocupado en otros designios, su segundo, John Oxenham, volvió solo al Caribe en abril de 1576. Hizo anclar su navío en una caleta desolada en el Golfo de Urabá, abordó una fragata, y llegó a Acla, donde lo recibieron unos cimarrones. Éstos, una vez más, guiaron a sus amigos a través de la selva hasta el otro océano, a la altura del Golfo de San Miguel, donde los ingleses —provistos de clavos y cuerdas— fabricaron una embarcación con ayuda de los africanos. Desde abril de 1577 navegaron por el Mar del Sur. Acompañados de nueve cimarrones y un indio cuna, cincuenta ingleses desembarcaron en la Isla de Las Perlas. Dirigidos por su "rey", Juan Vaquero, los cimarrones hicieron prisioneros —en su mayor parte indios que pescaban ostras—, dejando a los europeos las piedras preciosas y la plata.[29] Los hombres de Oxenham, instalados en el umbral de Panamá, se apoderaron de un navío proveniente de Guayaquil; navegaba con el mayor descuido, ya que supuestamente ningún navío extranjero rondaba por el Mar del Sur.

Tan pronto como llegaron a Panamá los fugitivos dieron la alerta, y la noticia llegó a Lima, donde el virrey Toledo puso a Diego de Frías Trejo a la cabeza de un ejército encargado de destruir a los negros y los ingleses. Veterano de la guerra de guerrillas, pues había servido en Vilcabamba contra el inca de la selva, Frías Trejo disponía de una tropa de 145 soldados y de 60 mestizos, mulatos e indios. Pero sin aguardar su llegada a Panamá el general Pedro de Ortega Valencia se precipitó sobre Vallano, descubrió el lugar en el que los corsarios habían enterrado el botín y capturó a Oxenham y a Butler. Esta victoria fue para los españoles "la más importante de las Indias, porque con la ayuda de los negros cimarrones, los ingleses se habrían hecho los amos del Pacífico, que es el postigo del Perú".[30] Ese mismo año de 1580 Oxenham, el primer inglés en haber recorrido el Mar del Sur, perecía en la hoguera en Lima.[31]

[27] *Ibidem*, pp. 296-298, 300.
[28] *Ibidem*, pp. 308-316: "A man of war, as we were".
[29] *Ibidem*, pp. 119, 340.
[30] Documento de 1577 en Wright (1932), p. 142.
[31] Richard Hawkins, *The Observations*, 1593, en Wright (1932), p. 341: "For the breach of faith is reputed amongst the greatest faults which a man can commit".

El cerrojo de Magallanes

Existía otra ruta, más larga, para acometer el Pacífico. Drake, elaborando nuevos proyectos a la medida de sus ambiciones, pensó en franquear el Estrecho de Magallanes. El 13 de diciembre de 1577, en el mayor secreto, salió de Plymouth con cinco navíos, acompañado por un cortejo de gentilhombres y de músicos, que demuestran su fasto y sus pretensiones. Los ingleses llegaron a la vista del estrecho en agosto de 1578, en pleno invierno austral. En lugar de penetrar en ese brazo de mar, Drake navegó a lo largo de Tierra del Fuego y la rodeó por el Cabo de Hornos, evitando así que lo vieran los españoles. En el Pacífico una tempestad dispersó la flota inglesa. En la Isla de Mocha, frente a las costas del sur de Chile, Drake intentó sin éxito ganarse a los araucanos como lo había hecho en el Caribe con los cimarrones. El saqueo de Valparaíso compensó ese fracaso. No logró desembarcar en El Callao, pero su sola presencia en las costas de Perú fue una burla a la autoridad del virrey Francisco de Toledo. La Audiencia de Lima envió sin tardanza un correo a la Corona: "Esta tierra, real magestad, se sabe bien que ha sido la más envidiada de los príncipes extraños que otra alguna de las que se saben, de donde ha nacido que los súbditos de estos se han hecho corsarios [. . .] por solo fin de invadir esta tierra y morderla por todas partes".[32]

Había saltado el cerrojo de Magallanes, abriendo el Pacífico a los extranjeros. La situación era más alarmante porque la inmensa costa del Pacífico estaba sin protección y poblada en su mayor parte por "mestizos, mulatos, negros y zambos, gente toda ella poco confiable".[33] Después de haber sembrado el espanto en Guayaquil y en Puná, el inglés remontó las costas de México hasta llegar a California. Desde allí atravesó el Pacífico y volvió a Inglaterra por Asia y el Cabo de Buena Esperanza. Francis Drake fue el primer marino que repitió la hazaña de Magallanes y de Elcano. A su regreso la reina Isabel le concedió un título nobiliario y lo nombró almirante. En el Nuevo Mundo el nombre de Drake se trasformó en *Draco* (dragón). Sería, para siempre jamás, el dragón de la "cruel Medea", la reina hereje con poderes de hechicera.[34]

La travesía del Estrecho de Magallanes por los ingleses no dejó indiferente, desde luego, al virrey de Perú. Ya en 1579 Francisco de Toledo recurrió a un hombre de toda su confianza, el cosmógrafo Sarmiento de Gamboa, y lo envió a establecer una guarnición en el estrecho. Sarmiento, que ya había ido a las Islas Salomón huyendo de las persecuciones del Santo Oficio, emprendió una travesía de casi tres meses. Penetró en los dédalos del estre-

[32] Levillier (1924), t. VII, pp. 441-442. De hecho, Drake circundó el "falso" Cabo de Hornos, ya que el Cabo de Hornos propiamente dicho fue descubierto por Horn.
[33] *Ibidem*, pp. 442-443.
[34] José Luis Martínez, *op. cit.*, pp. 122-123.

cho, llamado por entonces Madre de Dios, llegó al Atlántico el 24 de febrero de 1580, y luego se dirigió a España.

Felipe II, como Toledo, intentó actuar con presteza. Resuelto a ocupar las orillas del estrecho, nombró gobernador de las poblaciones de Magallanes a Sarmiento de Gamboa y ordenó la construcción de dos fortificaciones. Sarmiento reclutó colonos en Andalucía y en Extremadura, y la expedición zarpó el 9 de diciembre de 1581. Llegó al estrecho en febrero de 1584, después de verse largamente inmovilizada en Río de Janeiro y de haber sufrido pérdidas considerables: sólo le quedaban unos 60 sobrevivientes. Los fracasos no mellaron la determinación de Sarmiento de Gamboa, quien fundó en Tierra del Fuego las aldeas de Nombre de Jesús y de Rey Don Felipe, en el límite de los "indios gigantes" y de los "indios pequeños". Como el invierno austral, el viento y el frío del clima hacían estragos entre la población ya agotada por el viaje, Sarmiento partió en busca de provisiones, dejando a los pioneros en las dos aldeas. En 1586, en el camino de regreso, a la altura de las Azores, su navío fue abordado por tres barcos ingleses. El destino reservaba nuevas sorpresas al navegante. Sarmiento de Gamboa fue llevado a Plymouth y después a Windsor, donde compareció ante la reina Isabel y Walter Raleigh antes de recibir autorización de salir de Inglaterra. Su conocimiento del estrecho interesaba mucho a las autoridades inglesas.

Pocos meses antes de ser detenido Sarmiento de Gamboa, el marino Thomas Cavendish, siguiendo el ejemplo de Drake, se propuso, a su vez, franquear el estrecho. A finales de 1586, mientras Sarmiento de Gamboa era retenido preso por Enrique de Navarra en Mont-de-Marsan, los navíos ingleses avanzaban por el Estrecho de Magallanes. Un invierno terrible sólo había dejado con vida a 18 colonos. A la vista de los navíos creyeron que Sarmiento regresaba con refuerzos y encendieron fogatas. Para su gran sorpresa, vieron llegar una chalupa con ingleses a bordo. Desesperados, intentaron negociar su salvación, pero los navíos pronto levaron anclas, abandonando a su suerte a los colonos españoles. Éstos perecieron sumidos en las brumas de la noche antártica.[35]

A las reacciones españolas se oponían los proyectos ingleses que precipitaron los cambios producidos en 1580 por la unión de las dos coronas —España y Portugal— bajo el cetro de Felipe II. Fue entonces, entre 1579 y 1580, cuando el cosmógrafo de Oxford, Richard Hakluyt, compuso su "discurso sobre la utilidad de tomar el Estrecho de Magallanes" *(A Discourse of the Commodity of the Taking of the Straight of Magellanus)*. Proclamando que "el peligro que corren los príncipes de Europa por la unión de las dos Coronas merece consideración", el cosmógrafo invocaba la crisis de la naciente industria textil, obstaculizada por la falta de mercados; recordaba

[35] Sarmiento de Gamboa (1988), pp. 299-302; Sarabia Viejo, introducción a la crónica de Sarmiento, pp. 21-22. Antes de finales del siglo XVI otro inglés, Richard Hawkins, franqueó en 1594 el estrecho y fue capturado por los españoles en Valparaíso.

las dificultades para descubrir el paso del noroeste a Asia, y proponía dos opciones; una de ellas consistía en rodear Rusia y Siberia por el Océano Ártico, para salir al Extremo Oriente; la otra era expulsar a los españoles del Estrecho de Magallanes.[36]

La primera opción frustró todas las esperanzas; los ingleses llegaron a Nueva Zembla y al territorio de los samoyedos, en el norte de Siberia, sin desembocar en China.[37] La conquista del Estrecho de Magallanes parecía más fácil. Se empezaría por ocupar la isla de San Vicente, al sur de Brasil, así como las Islas de San Jorge —¿las Malvinas?— que dominaban la entrada del estrecho. Se llevarían a centenares de negros cimarrones de Panamá, los aliados de Drake. A diferencia de los españoles, los cimarrones, aguerridos por la esclavitud que habían sufrido desde la infancia, podrían adaptarse fácilmente a las condiciones climáticas de la región.[38] "El que sea amo del estrecho podrá, con justo derecho, considerarse amo de las Indias Occidentales."

La respuesta española

Esos proyectos magníficos se frustraron.[39] Los asuntos británicos y europeos movilizaban los recursos del reino insular, y la España de Felipe II resistía con tenacidad. Los ataques de los corsarios eran espectaculares pero, hasta fines del siglo XVI, parecían ser un fenómeno temporal, que pronto acabaría si topaban con una respuesta apropiada. Hacia el decenio de 1570 el número de navíos corsarios no pasaba de 40 por año, y aún había que distinguir entre los simples contrabandistas y las naves que saqueaban las costas. En 1582, para patrullar las aguas tropicales, se emplearon galeras, como se hacía en el Mediterráneo, pero su tamaño, inferior al de los navíos corsarios, y las dificultades para su abastecimiento hicieron renunciar a esta medida. Cuatro años después la política de defensa del Caribe cambió de escala; los ataques de Drake convencieron a Felipe II de que había que desarrollar allí un ambicioso programa de defensa, que descansara en un sistema de fortificaciones, cuya construcción fue confiada al arquitecto e ingeniero italiano Juan Bautista Antonelli. Ante efectivos ingleses que su-

[36] El descubrimiento del paso del noreste resultaba indispensable, "no solo para obviar el grande e intolerable daño que podría resultar de la ausencia de ventas, sino también para aislar a España del comercio de las especias, destruir su flota, su riqueza y su crédito en el mundo"; Hakluyt, en Taylor (1935), pp. 143-144: "They neither will receive English clothe nor yet care for anie vente of these commodities to us".

[37] Hakluyt, en Taylor (1935), p. 146.

[38] La argumentación de Hakluyt, en Taylor (1935), pp. 139-146.

[39] Pocos años después otros dos textos de Richard Hakluyt, uno sobre la utilidad de las plantaciones en la costa occidental del Nuevo Mundo (1584), y el otro sobre los *Principales viajes y descubrimientos de la nación inglesa* (1589) confirman este interés. La biografía de los dos primos Hakluyt y la exposición del mercantilismo económico en el *Discourse of Western Planting* han sido estudiados por Taylor (1935), pp. 1-66, en su introducción a los escritos y a la correspondencia de los dos Richard Hakluyt.

peraban el millar de hombres era necesario abandonar la parsimonia con la cual se había respondido hasta entonces a la amenaza extranjera. En todo caso, la lucha emprendida contra los corsarios demuestra la energía que aún conservaba el imperio español. Pero esos gastos, en lo sucesivo elevados, retenían en América parte de las riquezas destinadas a Sevilla y al rey, ahondando el abismo financiero que debilitaba a Castilla.[40]

El último viaje de Drake y de Hawkins al Caribe muestra que España no estaba dispuesta a soltar su presa. En 1595 los dos ingleses enfilaron hacia las Indias con la intención de dirigirse al istmo y pasar a Perú. Era una expedición importante, en la que participaban seis barcos y once pinazas, así como una tropa de 2 500 soldados a las órdenes de sir Thomas Baskerville. Pero Hawkins, viejo y enfermo, sucumbió en el curso de la travesía. En Puerto Rico los espías al servicio de España anunciaron la llegada de los piratas y la población se puso en guardia. Drake tuvo que desandar camino; pasó por Río Hacha y Santa Marta; luego llegó a Nombre de Dios, que encontró desierto.[41] Thomas Maynarde, testigo de esta campaña, quedó impresionado por la tristeza del viejo "dragón". Desde que llegaron al istmo "su rostro no manifiesta nunca alegría ni placer".[42] Como se había previsto, Thomas Baskerville y sus soldados desembarcaron con la intención de llegar al Pacífico.

La Corona española había preparado cuidadosamente su respuesta. Los cimarrones de Portobelo habían firmado un tratado de paz con sus representantes. De El Callao había llegado una fragata cargada de arcabuces y de pólvora. Perú mandó allí a un veterano de la guerra de Flandes, el gobernador de Chile, don Alonso de Sotomayor. Por último, nuevas fortificaciones protegían el estuario del Río Chagres, mientras las guarniciones controlaban Vallano y Venta de Cruces.[43] Rechazado por los españoles, Thomas Baskerville tuvo que volver a embarcar. Poco tiempo después, frente a Portobelo, Drake pereció de un ataque de disentería. La noticia de su muerte cundió por toda Europa. En España Lope de Vega le dedicó una epopeya, *La Dragontea;* el dragón "fue muy llorado por los peces mudos",[44] escribió el poeta en su epitafio.

El fracaso de Drake se había debido, en parte, a la defección de los cimarrones. La presencia de navíos extranjeros en las aguas del Mar del Sur hacía necesaria la pacificación de los negros cimarrones. El ejemplo de Vallano era tan alarmante que las autoridades españolas comprendieron el alcance del peligro que representaban esas poblaciones. Ante la imposibilidad de exterminarlas, se intentó una alianza. Así, Quito se interesó por la suerte de los zambos refugiados en las selvas de Esmeraldas, en la costa del

[40] Hoffman (1980), pp. 217, 221, 224.
[41] Andrews (1972), pp. 25, 133; Duchein (1992), pp. 618-619.
[42] Thomas Maynarde en Andrews (1972), p. 101.
[43] "Report by Miguel Delduayen", en Andrews (1972), pp. 201-202, así como otros documentos contenidos en esa colección; véanse pp. 207-208 y 212.
[44] Andrews (1972), p. 102; Lope de Vega, citado por Abella (1992), p. 52.

Pacífico.[45] Esos negros descendían de los sobrevivientes de un naufragio. Los ex esclavos se encontraron libres y se unieron a los indios cayapa que habitaban la selva y los manglares de Esmeraldas. Pronto una nueva generación mestiza modificó la fisonomía de la población. Los zambos dominaban a la mayor parte de las tribus selváticas, controlando las fuentes de agua y la red de la sal de mar. Habían conservado nombres cristianos —como sus congéneres de Vallano—, pero sólo los mayores aún comprendían un poco de español. Los demás vivían y se vestían a la manera de los indios. El presidente de la Audiencia de Quito, Barros, había intentado ponerse en contacto con esos negros, y algunos misioneros habían penetrado, sin mayor éxito, en la selva de Esmeraldas.

En 1599 unos indios encontraron en una playa de Esmeraldas, semimuertos de hambre y de fatiga, a un puñado de náufragos españoles. De inmediato le dieron aviso al hijo del capitán negro Alonso Sebastián Illescas quien, de concierto con Francisco de Arobe, gobernaba varias aldeas cayapa. Los zambos se comunicaron por señas con los extranjeros, y les pidieron cuchillos; a cambio les llevaron alimentos. Los capitanes Illescas y Arobe, viendo el provecho que podían sacar de la situación, condujeron los náufragos a Quito. La llegada de los zambos y de los prófugos causó sensación. Se les colmó de regalos y se les alojó en casa del mestizo Diego Ramírez, quien había sido uno de los cabecillas del levantamiento de las alcabalas contra las autoridades españolas. Ante el pintor indio Adrián Sánchez Galque, Illescas y Arobe posaron, lanza en mano, vestidos de hidalgos y luciendo sus más suntuosos adornos cayapa. El cuadro muestra con gran claridad la importancia que el gobierno colonial atribuía a esta rendición; la obra de mano de Sánchez Galque fue enviada a España, como prenda de paz y de amistad.[46]

Los contactos con los zambos formaban parte de la contraofensiva española para recuperar el dominio del litoral del Pacífico. Se dudó sobre el destino adecuado para la región de Esmeraldas. ¿Había que abandonar la comarca a los mulatos, o bien unir aquella franja costera, de clima ecuatorial, a los altos valles de las sierras de Quito? Un puerto en San Mateo —especialmente en Caraques— abreviaría el camino entre Panamá y los Andes, y esa ruta permitiría encontrar mercado para las telas fabricadas en las manufacturas de la sierra de Quito. Pero, además de que esta solución provocaría la oposición de los notables de Guayaquil, el desarrollo de Esmeraldas correría el riesgo de atraer a los corsarios. Se dejó abandonada la

[45] "Relación de la provincia de Esmeraldas" [1620].

[46] AGI, Quito, vol. 9, ramo 2, núm. 15, "Carta del 12 de abril de 1599 del Licenciado Miguel de Ibarra, presidencia de la Audiencia"; AGI, Quito, vol. 10, ramo 7, núm. 57b, "Autos sobre el descubrimiento del camino de Caracas y baya de san matheo. Diego Ramírez", f. 21; AGI, Quito, vol. 9, ramo 3, 21a, "Carta del doctor Joan de Barrio de Sepúlveda, oidor" [1600] para una descripción del modo de vida de los mulatos; AGI, Quito, vol. 25, "Relación que haze el capitán Pedro de Arévalo, 1600". El cuadro se conserva en Madrid, en el Museo de América.

comarca, y un espacio deshabitado siguió separando a Quito de la costa del Pacífico, manteniéndola al abrigo de la codicia extranjera.

La defensa de las Antillas Mayores ocupó la primera mitad del siglo XVII. Se resolvió abandonar la costa septentrional de La Española, porque era la más expuesta a las incursiones de los extranjeros y la más favorable al contrabando. Esta medida sacrificaba una región ganadera relativamente próspera, sin que la creación de dos aldeas en el sur de la isla constituyera una auténtica compensación. La Española recibió fondos de México —el situado— para asegurar su defensa contra los piratas y las depredaciones de las potencias europeas.[47] Reforzó sus fortificaciones y, a partir de 1636, hasta dispuso de milicias locales. Tanto en Cuba como en La Española se empleó plata mexicana para desarrollar un sistema de fortificaciones. Gracias a sus castillos de La Punta y de El Morro el puerto de La Habana gozó fama de poseer murallas tan inexpugnables como las de Amberes, Milán o Pamplona;[48] estaban protegidas por doce enormes cañones, que llevaban el nombre de los doce apóstoles. Esta relativa seguridad le valió abrigar en la primera mitad del siglo los arsenales en que esclavos negros y artesanos españoles construían los galeones de la carrera de Indias.

Por último, a mediados del decenio de 1630 pareció concretarse la creación de una flota especialmente destinada a vigilar el Caribe y a rechazar a los holandeses, la Armada de Barlovento.[49] El mantenimiento de esta fuerza debía recaer en los países ribereños del Caribe y principalmente en Nueva España. Una vez más, México era llamado a desempeñar un papel clave en la América española, pero esta nueva carga fiscal irritó sobremanera a los criollos, quienes decidieron sacar el mayor partido posible a su apoyo financiero. En 1639 los astilleros de Campeche y de La Habana distaban mucho de haber terminado los galeones, y se seguían esperando las piezas de artillería encargadas a Manila, mientras que una parte de los fondos recabados para la armada desaparecía entre las manos del favorito de Felipe IV, el conde-duque de Olivares.

El torpor de las Antillas españolas

La respuesta militar no bastó para contener la decadencia económica de las Antillas españolas. En el siglo XVII la situación material se deterioró en todas las islas; en La Española azúcar, cacao, jengibre y tabaco sumaban

[47] Los descendientes de los conquistadores se veían reducidos a cultivar el recuerdo nostálgico de los tiempos heroicos. Es posible que inspirasen a uno de los más fecundos dramaturgos del Siglo de Oro, el fraile mercedario Tirso de Molina; éste estuvo en la gran isla de 1618 a 1619 y redactó una trilogía consagrada a los hermanos Pizarro: *Todo es dar en una cosa, Amazonas en las Indias* y *La lealtad contra la envidia*. El poco caso que hace de los indígenas y su admiración por los conquistadores probablemente reflejen la mentalidad de la elite dominica.

[48] Gage (1979), t. I, segunda parte, p. 60.

[49] Israel (1975), pp. 193-194.

sus míseros ingresos a los de una ganadería que no había pasado de mediocre. Se acumulaban los obstáculos; los navíos españoles de regreso a Europa preferían transportar cargamentos de plata y no de azúcar y cueros, que rendían poco. En vez de competir con las plantaciones brasileñas que por entonces inundaban el mercado español, la producción azucarera se reducía a causa del abandono de los campos, y la ganadería iba en retroceso. En la segunda mitad del siglo XVI millares de perros salvajes atacaban a los rebaños, limitando su crecimiento. Algunas explotaciones prosperaron a finales del siglo, pero tendían más a asegurar la autosubsistencia que a la exportación. Las malas hierbas y los abrojos recubrían vastos espacios abandonados. La erosión causada por las pezuñas de los rebaños afectó las sierras y los guayabos estropeaban los pastizales, que desaparecían bajo los arbustos.[50] Hasta los propietarios más emprendedores preferían la vida en las aldeas a la soledad ardiente del campo.

El contrabando estaba en todo su apogeo. En Cuba el *hinterland* no estaba protegido. Los extranjeros desembarcaban allí a sus anchas, entregándose a un fructífero contrabando con los españoles de la región de Bayamo. Por doquier era notoria la corrupción de las autoridades; en 1603 un proceso sacó a relucir los nexos que comprometían a miembros de la Audiencia de Santo Domingo en esas actividades ilegales.[51] Puerto Rico sólo se salvó del abandono gracias a su situación estratégica, ya que era la primera gran isla en la ruta del Nuevo Mundo. Bajo la sombra de las palmeras la capital, San Juan, era una presa tentadora, de la que se apoderaron los holandeses de Hendriks Lucifer en 1625. La ciudad fue incendiada y la biblioteca del obispo desapareció entre las llamas. El incidente casi no habría dejado huella si el eclesiástico no hubiese sido el poeta español, mexicano por adopción, autor de la *Grandeza mexicana*, Bernardo de Balbuena.[52] Gracias a sus fortificaciones construidas bajo la dirección de Antonelli San Juan se libró de otros desastres.

La Isla de Jamaica se hallaba en un estado aún más inquietante. Con su abadía, su abad y sus señores —la isla les fue concedida a los herederos de Cristóbal Colón—, Jamaica tenía un falso aire de principado medieval. Pero la realidad a la que tuvo que enfrentarse Balbuena, en su condición de abad de la isla, era más sórdida. La incuria de las autoridades y el caos administrativo causado por los interminables juicios entre la familia de Colón y la Corona hundían a Jamaica en la atonía. Según Thomas Gage "todas las mercancías que allí se encuentran son cueros, azúcar y tabaco".[53]

[50] Watts (1990), p. 126.

[51] Por esta época la isla estaba poblada aproximadamente por 16 mil personas —la mitad blancos, 45% de negros y de mulatos, y 6.6% de indios—, en su mayoría originarias de México.

[52] Enterraron al obispo-poeta en la capilla de san Bernardo que él había ordenado edificar. En el *Laurel de Apolo*: "Tú fuiste su prelado y su tesoro / Y tesoro tan rico en Puerto Rico / Que nunca Puerto Rico fue tan rico."

[53] Gage (1979), I, p. 57.

La falta de fortificaciones la exponía a los ataques de los europeos; Newport en 1600, Hendriks Lucifer en 1622 y Jackson en 1643 dirigieron sus fuerzas contra la isla. Doce años después Jamaica pasaría al dominio de los ingleses.

Ese marasmo general era terreno propicio para muchos europeos que permanecían cada vez más tiempo en el Caribe. En los albores del siglo XVII ciertas islas albergaban una sociedad clandestina mucho más dinámica que la que se aferraba a los poblados españoles. Un náufrago extraviado en la costa septentrional de La Española tenía las mejores razones del mundo para temer a los visitantes que cazaban los animales cimarrones, descuartizaban la carne y la preparaban, despidiendo un olor de leña y de carne quemada que despertaba el apetito. Los grupos de muchachos que iban a recoger hierbas y conchas daban voces en que un oído ejercitado podía reconocer términos del francés, el inglés y el flamenco. Ninguna presencia femenina llegaba a perturbar este universo de hombres que se desvanecían tan pronto como habían surgido.

LOS HERMANOS DE LA COSTA

Desde el decenio de 1570 bucaneros y filibusteros, que actuaban con toda independencia, se forjaron un papel predominante en el Mar Caribe. A menudo muy pocas cosas distinguían a esos piratas de los corsarios que navegaban bajo el estandarte de un país o de un rey. Sus navíos, de uno o dos palos, eran de poco calado, lo que les permitía franquear fácilmente los bancos de arena que bloqueaban el acceso a las costas. Poseían unas bases discretas en las que podían rehacer sus fuerzas para mejor sorprender las aldeas y las flotas españolas. Muchas pequeñas islas, despobladas de sus indios y ahora inocupadas, les brindaban un refugio en el que sabían encontrar medios de subsistencia y madera para reparar las averías de sus barcos. Las Bahamas, las Islas de Sotavento (Leewards), las Islas Vírgenes en la periferia del Caribe español, las Islas Caimán y la Isla de Pinos, al sur de Cuba, se volvieron su dominio habitual.

Los "bucaneros" recibieron su nombre de una manera particular de ahumar y secar la carne sobre un fuego de leña verde. *Bucan* es el término tupí que designa a la vez el soporte sobre el cual se coloca la carne y el lugar en que se la prepara.[54] En las islas del norte de Sotavento los indígenas les enseñaron esta técnica de cocción a los europeos. Gran cantidad de intercambios, como éste, revelan el grado de simbiosis de esos visitantes con el medio caribe. Cuando los bucaneros no comían carne seca y ahumada, se alimentaban de peces, agutíes, iguanas y tortugas verdes, siguiendo el ejemplo de los caribes. De allí sus frecuentes escalas en las Is-

[54] Watts (1990), p. 132.

las Caimán, repletas de tortugas, cuya carne y suculentos huevos consumían.[55]

Los grandes rebaños salvajes del norte de La Española, abandonada por los españoles, también proporcionaban pieles que los bucaneros vendían a los barcos mercantes llegados del norte de Europa. Sus tripulaciones recogían las hierbas medicinales o las plantas tintóreas para tratar los cueros, en especial una especie de limonero que producía el tanino. Los bucaneros explotaban asimismo una resina obtenida del *Guaiacum officinale*, que supuestamente curaba la sífilis. Por último, abastecían de carne a otros europeos que se habían apoderado de la Isla Tortuga, frente a la punta nororiental de La Española, trasformándola en un verdadero depósito de pieles y de alimentos.[56]

Algunas islas que hasta entonces no habían sido holladas por los europeos experimentaron la presencia regular o esporádica de una sociedad embrionaria cuya brutalidad no tenía nada que envidiarle a la violencia de los conquistadores. Esta sociedad se organizó de acuerdo con reglas orales, más o menos codificadas en la "costumbre de la costa".[57] Pronto se volvió muy cosmopolita; las filas de la filibustería mezclaron, para empezar, a protestantes de Flandes y de Holanda con hugonotes del reino de Francia, en las proporciones en que se les encontraba en los ejércitos que combatían contra los españoles en los Países Bajos. En el siglo XVII las tripulaciones se engrosaron con todos aquellos que huían de la miseria y de las persecuciones religiosas: marinos náufragos o proscritos, trabajadores europeos que habían partido a alquilar sus servicios en las primeras islas inglesas y francesas, y prófugos de la justicia. Negros y mulatos siguieron el mismo camino, teniendo a veces un destino inesperado, como el del capitán mulato Dieguillo, quien capturó a Thomas Gage.[58]

Las correrías y la bucanería, como el imperio turco en el Mediterráneo, representaban una alternativa para numerosos parias de la sociedad. Sin arraigo urbano y sin capital, sin religión y sin lengua nacional, este imperio de la mar predominaba en buena parte de las costas caribeñas. Su agresividad antiespañola y su libertad de acción no deben ocultarnos su carácter esencialmente depredador; una vez más los europeos imponían su ley, practicaban el tráfico de esclavos y asaltaban a las poblaciones indias. Aquí las costumbres adoptadas de las sociedades indígenas rara vez eran sinónimo de convivencia pacífica. Podían coincidir con una exclusión brutal; al ser muchas veces las víctimas de estas incursiones, los mayas de Yucatán prefirieron retirarse a sus selvas o someterse a los españoles antes que sufrir las exacciones de los corsarios y de los filibusteros, mientras que los ca-

[55] Gage (1979), II, p. 103.

[56] Martha de Jarmy Chapa (1983), *Un eslabón perdido en la historia. Piratería en el Caribe, siglos XVI-XVII*, México, UNAM, p. 171.

[57] Watts (1990), pp. 134-135.

[58] Gage (1989), II, p. 46.

ribes se opusieron ferozmente a esta segunda oleada de invasores. Los prejuicios, el afán de lucro y a veces sólidas complicidades asociaban esta disidencia de un nuevo género con los españoles de las fronteras de la América hispánica. A este respecto, la filibustería no fue sino una manifestación más de la expansión occidental por el Nuevo Mundo.

Esa presencia multiplicada amenazaba la flota española al garantizar bases de abastecimiento y de repliegue a los corsarios y los filibusteros. A partir de entonces podían lanzarse contra los navíos de España ataques de envergadura nunca vista, desviando el río de riquezas que corría hacia España. En 1628 los corsarios holandeses de la Compañía de las Indias Occidentales dieron un golpe maestro, apoderándose de la flota española frente a las costas cubanas.[59] Los navíos cargados de oro y de plata tuvieron que refugiarse en la Bahía de Matanzas. Pier Hein se lanzó contra la flota y la hizo pedazos, llevándose un botín de 2 300 000 pesos. La reacción española no se hizo esperar: Fadrique de Toledo expulsó a los filibusteros de una isla de las Antillas Menores, San Cristóbal, en 1629, y seis años después Ruy Fernández de Fuenmayor desalojó a los piratas de La Tortuga. Todo fue en vano: poco tiempo después se instalaba allí el francés Levasseur.

La colonización de las Antillas Menores

Bajo una apariencia rebelde y no conformista, la sociedad filibustera sirvió de preludio a formas más perdurables y más oficiales de la implantación europea. Acumulaba una experiencia que otros aprovecharían. A comienzos del siglo XVII los comerciantes de Dieppe, Ruán, Londres o Amsterdam no se limitaban al comercio de pieles del noreste de América y empezaban a interesarse en el de los productos tropicales. En número creciente se mostraron dispuestos a invertir en la creación de establecimientos permanentes. A las ganancias rápidas pero aleatorias que les procuraban los ataques de los corsarios, preferían ahora las perspectivas de una actividad segura y rentable. La colonia inglesa de Virginia, en el noreste del continente, había demostrado que la producción de tabaco podía alimentar un comercio fructífero con Europa. ¿No habían señalado el camino, tiempo atrás, las plantaciones de las islas españolas? Pero el transporte de los productos tropicales —azúcar y tabaco—, presuponía contar con el dominio de las vías marítimas. Eso se logró bajo la égida de Amsterdam. Además de Brasil, donde se implantaron sólidamente, los holandeses pusieron pie en un puñado de islas: Saint Maarten (1631), San Eustatius (1632), Tobago (1632) y Curazao (1634).

Las Antillas Menores, olvidadas por los españoles y frecuentadas desde hacía tiempo por corsarios y filibusteros, les ofrecían refugios seguros. In-

[59] Lucena Salmoral *et al.* (1990), p. 451.

gleses y franceses se instalaron en San Cristóbal a partir de 1624 y compartieron la dirección de la isla. Recurrieron a los métodos de la agricultura indígena para asegurarse la subsistencia, acostumbrándose, como antes que ellos lo hicieran los españoles, al pan de cazabe y los camotes. Durante varios años los primeros en llegar vivieron en chozas construidas según las técnicas indígenas, ya que no faltaban vigas de madera ni hachas de buena calidad. Por lo demás, bastaba aplicar las antiguas recetas de los bucaneros, aun si el marco de las operaciones ya no era el de la filibustería. En lo sucesivo Londres y Richelieu vigilarían atentamente los progresos de la colonización. La Compañía de San Cristóbal, y después la de las Islas de América, con el apoyo del cardenal, aportaron los fondos franceses, en tanto que comerciantes londinenses apoyaban a sus compatriotas. Asimismo, no faltaron holandeses que frecuentaran la Isla de San Cristóbal. Tomaron parte tanto más activa en el comercio de las islas cuanto que el costo de sus mercancías, las tarifas de flete y los financiamientos que ofrecían eran poco onerosos.[60]

Los ingleses se establecieron en Barbados en 1627. La operación fue financiada por un rico negociante de Londres, sir William Courteen, cuya red comercial se extendía desde Amsterdam hasta la Guayana holandesa. Su instalación fue difícil por la ausencia de una población autóctona capaz de alimentar a los recién llegados y de enseñarles los rudimentos de la agricultura tropical. Al igual que sus predecesores europeos los ingleses no pudieron prescindir de los conocimientos indígenas. Entre los indios de la Guayana se procuraron cereales, simientes, plantas de tabaco, algodón y caña de azúcar. Incluso llevaron a la isla a 32 arawak para asegurarse la trasferencia de sus técnicas y de sus conocimientos.[61]

Esos arawak enseñaron a los ingleses a preparar sus plantaciones "entre las ramas de los árboles que yacían sobre el suelo".[62] Los europeos se las ingeniaron para superar los obstáculos que les oponía el desmonte, preparar la tierra, exterminar los monos y los cerdos que habían vuelto al estado salvaje. Tras años de tanteos y fracasos empezaron a producir tabaco —de pésima calidad—, jengibre y algodón para la exportación. En 1636 la isla ya contaba con cerca de 24 mil habitantes, entre ellos casi 5 700 esclavos, en su mayoría africanos y una minoría de arawak y caribes. Esta densidad de población, muy superior a la de las posesiones españolas, fue acompañada por un esfuerzo casi desesperado por hacer rendir la tierra, esbozando ya los contornos de una América agresiva y flexible, muy abierta a la iniciativa, obsesionada por el lucro, políglota y mestiza, en la que se codeaban ingleses, irlandeses, franceses, holandeses, católicos, protestantes y puritanos. Nada podría estar más lejos de un Nuevo Mundo español,

[60] Watts (1990), pp. 148-149.
[61] *Ibidem*, p. 153.
[62] *Ibidem*, p. 155, citando a R. Ligon. *A True and Exact History of the Island of Barbados*, Londres, 1657.

católico y urbano, entregado a los sueños aristocráticos y al peso de la burocracia.

El cultivo de algodón y añil desde el decenio de 1630 comenzó a dar señales alentadoras; se iniciaron los nexos con la Nueva Inglaterra, posesión inglesa de América del Norte, que mandaba su madera de pino y su bacalao salado a cambio del algodón y la sal del Caribe. Hacia 1640 San Cristóbal y Barbados contaban con más hombres que Quebec, Nueva Inglaterra y Virginia juntos.[63] Pero la explotación de la caña de azúcar no les había permitido aún franquear el umbral fatídico. Antes de 1645 nada garantizaba todavía a esas islas, pobladas en su mayoría por europeos, un destino económico brillante, y Barbados ignoraba que llegaría a ser la colonia inglesa más poblada y más rica del continente.

En ambas islas la población europea estaba compuesta por un puñado de propietarios y una mayoría de sirvientes contratados, que soportaban la servidumbre durante todo el periodo de su contrato. Para los europeos bajo contrato y los esclavos negros que se empezaba a importar Barbados era "un lugar de tormento" en el que la brutalidad de la explotación, exacerbada por las condiciones de la vida insular, estaba en proporción a las ganancias obtenidas por los plantadores. Por cierto que entre las primeras oleadas de emigrantes pocos lograron aclimatarse. Las enfermedades, el desarraigo, la inestabilidad y la miseria acabaron con la mayoría.[64] Las carencias alimentarias hacían estragos en los organismos debilitados. La carne de bovino y aun la de puerco, a diferencia de las islas españolas, eran aquí mercancías codiciadas, y el común de los europeos se contentaba con manatí, iguana, maíz y pan de cazabe, es decir, galletas de mandioca. A falta de cerveza o de vino, sus ocupantes ahogaban sus penas bebiendo *mobbie*, bebida hecha a base de camotes fermentados. El vigorizante ron no aparecería hasta 1645.[65]

En la primera mitad del siglo XVII otras islas de las Antillas despertaron la codicia de los franceses, quienes contaban con su conocimiento de los indígenas para instalarse en ellas. A fin de contrarrestar la influencia inglesa, los franceses también mantenían lazos con los caribes de Dominica, ofreciéndoles presentes y alcohol para comprar la paz, intercambiando rehenes y distribuyéndoles armas de fuego, destinadas a menudo a exterminar a los arawak.[66] La familiaridad de los aventureros del mar franceses con los caribes se remontaba, de hecho, a más de un siglo atrás. Desde el decenio de 1530 gran cantidad de navíos anclaban en las radas de Dominica, Martinica y Guadalupe, para "refrescarse, recoger agua y algunos frutos" y aprovisionarse de cazabe. Los indios chapurreaban varias lenguas europeas lo suficiente para comerciar con esos visitantes de nueva índole.

[63] *Ibidem*, p. 173.
[64] *Ibidem*, p. 152.
[65] *Ibidem*, pp. 164-165.
[66] Boucher (1991), p. 47.

Muy pronto comprendieron las ventajas que podían sacar de esos marinos, con quienes compartían el odio a los españoles.[67] Trocaron víveres por herramientas de hierro que les facilitaba la tala de árboles y les permitían construir embarcaciones.[68] Esta innovación no sólo modificó la vida material de los caribes sino que tuvo repercusiones políticas incalculables en una sociedad cuyos jefes medían su poder por el número de piraguas y, por lo tanto, de guerreros que tenían a sus órdenes.

Ni en Brasil ni en las islas el canibalismo espantó a los marinos y a los aventureros franceses. Hacia 1625 un marinero cuyo nombre se ha perdido en el olvido redactó una relación dedicada esencialmente a describir y elogiar a ese pueblo de marinos y guerreros: "Por mi parte, no podría callar los placeres que he recibido de ellos", escribía, exagerando, tal vez, la adhesión que los indios les mostraban a los franceses.[69]

Un decenio después esas buenas relaciones no eran ya más que recuerdos. Por muy indispensables que fueran para abastecer a los navíos de paso, los indios se volvieron un estorbo cuando se trató de desarrollar proyectos de colonización. Tras una tentativa que se remontaba a comienzos del decenio de 1620, la Compañía de San Cristóbal, patrocinada por el cardenal de Richelieu, envió a Pierre de Belain d'Esnambuc y a Urbain de Roissy a establecerse en las Antillas Menores. En 1635 la Compañía de las Islas de las Américas ocupó las islas de Guadalupe y Martinica. Pocos años después mil franceses y gran cantidad de esclavos negros poblaban Martinica, mientras una paz frágil relegaba a los caribes a una franja de la isla. En el curso del decenio de 1640, a medida que se afirmaban las ambiciones coloniales de los franceses, la agresividad asesina, a la manera española o inglesa, remplazó a las negociaciones y los intercambios de buenos deseos. En Guadalupe los franceses les agradecieron a los indios haberlos salvado del hambre haciéndoles una guerra de exterminio y reduciéndolos a la esclavitud. "Esos bárbaros acostumbrados a la pereza tienen tan grande horror a esta condición laboriosa que no hay nada que no intenten para procurarse la libertad por medio de la fuga [. . .] Los ingleses mandaron sacarles los ojos, pero este rigor no les sirvió de nada, pues prefirieron dejarse morir de tristeza y de hambre que vivir esclavos."[70] Al cabo de 25 años los franceses habían rechazado a los caribes y éstos se habían refugiado en las islas de San Vicente y Dominica.

En el decenio de 1640, con la llegada de los primeros negros, ya iba perfilándose una sociedad esclavista en las Antillas Menores francesas. Los colonos se preocupan, sobre todo, por hacer trabajar a los esclavos, por lo demás librados a sus propias fuerzas: "Hacen sus matrimonios sin las ceremonias requeridas; será difícil modificar todo eso, pero poco a poco lo

[67] *Anonyme de Carpentras* (1990), pp. 118-120.

[68] *Ibidem*, pp. 208-211.

[69] *Anonyme de Carpentras* (1990), pp. 118 y 123.

[70] Jean-Baptiste Duterte (1667), *Histoire générale des Antilles françaises habitées par les Français*, París, II, pp. 484-485.

haremos y los instruiremos."[71] La cristianización de los esclavos estaba apenas en sus comienzos. Pero parecía presentar menos obstáculos que la de los caribes. Los intérpretes traducen las plegarias a las diversas lenguas africanas y hacen recitar el Padre Nuestro, el Ave María, el Credo y el Confiteor en francés. Los métodos son, a veces, rudimentarios: "Un *Agnus Dei*, una imagen o una medalla sirve algunas veces más que un largo discurso, pero los negros, que son groseros y materialistas, se fijan más en un bonete, un calzón o una camisa, que son los presentes más agradables que hacérseles pueda".[72]

Eldorado de los pantanos

La irrupción en el Caribe de los enemigos de España es indisociable de una ocupación esporádica de las costas de la Guayana y del norte de Brasil. Por lo demás, en ciertos aspectos, esta historia continental ya prefigura el auge de las colonias insulares. La jungla, el laberinto inextricable de los ríos desconocidos y los pantanos del litoral, hacían particularmente impenetrables esas comarcas, aumentando así las posibilidades de supervivencia de los caribes y de sus vecinos arawak y tupinambá.[73] Pero el aislamiento de la región situada en los confines de los dominios españoles y portugueses no dejó de atraer a europeos. Ya antes del decenio de 1530 comerciantes de Plymouth y de Southampton habían visitado las costas guayanesas. En 1542 el descenso del Amazonas por Orellana hizo nacer la esperanza de que existiera una ruta fluvial directa hacia las riquezas de Perú. Ciertos marinos ingleses sintieron la tentación de emprender en sentido opuesto la ruta del conquistador e invadir los Andes.

Con esos audaces proyectos se mezclaban sueños que ningún mentís llegaba a disipar. Desde los primeros tiempos de la Conquista los españoles habían creído en la existencia de un país fabuloso, Eldorado, y esta obsesión seguía rondándolos. Primero fue Dabaibe, al sur del Darién, y luego Perú, cuando los tesoros del inca Atahualpa cayeron en manos de los conquistadores. El descubrimiento del oro de los muisca, en la Nueva Granada, por Jiménez de Quesada, fue el origen de una creencia que se difundió en todo el continente, según la cual pueblos tan ricos como los incas vivían refugiados en la gran selva del Marañón, el Amazonas. Muchas quimeras nacieron de la información, tan tenue como dudosa, que dio un compañero de Orellana: en el corazón de la selva moraban amazonas, guerreras feroces y legendarias que, desde la Antigüedad, se mencionaban en relación

[71] Jacques Bouton (1640), *Relation de l'établissement des Français depuis 1635 en l'île de la Martinique*, París, p. 100.

[72] P. Pelleprat (1655), *Relations des missions des R. P. de la Compagnie de Jésus dans les îles et la terre ferme de l'Amérique méridionale*, París, pp. 59-60. Giovanni Pizzorusso (1995), *Roma nei Caribi, L'organizzazione delle misioni cattoliche nelle Antille e in Guyana (1635-1675)*, École Française de Rome, Roma.

[73] Dreyfus-Gamelon (1992), p. 81.

con minas de oro. Muchos pensaban triunfar allí donde Aguirre y otros habían fracasado. Por ello se daba crédito a los rumores que circulaban por las costas meridionales del Caribe. Los arawak de las pesquerías de Margarita y de Cubagua hablaban de una ciudad caribe rodeada de murallas de oro, la fantástica Manoa, construida sobre una isla, en el centro de un lago llamado Parimé.[74] Las expediciones de Antonio de Berrío dieron nueva credibilidad a esos relatos. Por haber explorado el Orinoco en 1583 y llegado al delta ocho años después, el conquistador estaba persuadido de que la Manoa de los caribes se ubicaba cerca de las fuentes de uno de los afluentes del gran río, el Caroni.

En Inglaterra el favorito de Isabel, Walter Raleigh, se apasionó a su vez por esos espejismos. Emparentado con Cavendish y relacionado con el ambiente de los navegantes, era uno de los más fervientes partidarios de la colonización inglesa del Nuevo Mundo. Su medio hermano, el navegante Humphrey Gilbert, había inaugurado en Terranova el primer establecimiento inglés de América. En 1585 Raleigh financió la fundación de una colonia, Virginia, en la costa de la actual Carolina del Norte. Pero las costas meridionales del Caribe, donde la presencia inglesa había adquirido "proporciones epidémicas", le parecían más propicias a la colonización.[75] Cuando Sarmiento de Gamboa fue retenido en Londres, él lo escuchó con interés y se dejó embriagar por los relatos sobre la historia de los incas. Raleigh se sumergió entonces en la literatura española y francesa sobre el Nuevo Mundo, con objeto de localizar Eldorado.

En 1595, año de la última expedición de Drake y de Hawkins, Raleigh se dirigió a Trinidad y se apoderó de Berrío. Las informaciones que le dio el español le permitieron remontar el Orinoco y establecer una nueva alianza con el cacique caribe Topiawari, a quien prometió su ayuda contra España. El aura de la reina Isabel, *Ezrabeta cassipuna aquerewana*, iba a brillar hasta en los llanos de Venezuela.[76] La curiosidad y la codicia de Raleigh eran inagotables. Lo intrigó el origen de las placas de oro que los caribes, desde Dominica hasta la embocadura del Amazonas, llevaban como ornamento. Supo entonces que esas joyas provenían del alto Caroni, donde localizó Manoa, pero no logró verla con sus propios ojos. También calculó las ganancias que procuraría el comercio de las piedras verdes. Esas *spleene stones*, o "piedras de la melancolía", que poseían los jefes caribes y que los españoles utilizaban contra los cólicos hepáticos, tenían un alto valor mercantil.[77]

Raleigh reunió sus observaciones en una obra intitulada *The Discoverie of the Large, Rich and bewtifull Empyre of Guiana*, que fue publicada a su regreso de América. La reina Isabel mostró poco entusiasmo por esos proyectos, pero los comerciantes de las Provincias Unidas sintieron un vivo in-

[74] Juan Gil (1989) y Alès y Pouyllau (1992).
[75] Lorimer (1989), p. 9.
[76] Véase capítulo IX; Gil (1989), t. III, pp. 135-136; pp. 151-152.
[77] Raleigh, *Discoveries*, en Lorimer (1989), pp. 129-132.

terés por la lectura de los *Discoveries*, cuya versión holandesa apareció ya en 1598.[78] Por otra parte, la obra de Raleigh no sólo era un libro de exploraciones, sino también un instrumento de propaganda. Los *Discoveries* mencionaban una profecía que anunciaba la restauración del imperio inca por parte de los ingleses. Difundían el rumor de que los últimos príncipes de Cuzco, descendientes de Huayna Cápac, habían encontrado refugio en Surinam.[79] Esta intoxicación *a priori* iba acompañada de una virulenta crítica a la política española. Después de Benzoni y de Drake, Raleigh ponía su granito de arena para la elaboración de la "leyenda negra", a la cual los grabados de Théodore De Bry, amigo del cosmógrafo Hakluyt, aseguraron una gran publicidad.

Desde su regreso de la Guayana, Raleigh no dejaba de pensar en Manoa. Pese a sus reticencias, Isabel autorizó la partida de dos navíos, el *Darling* y el *Discoverer*, al mando del segundo de Raleigh, Laurence Keymis, con la misión de reconocer el litoral guayanés.[80] Según Raleigh, dos rutas debían conducir a la ciudad lacustre: la del Orinoco, difícil y peligrosa a causa de la proximidad de los españoles, y la del Amazonas, donde los holandeses los habían precedido. Las exploraciones continuaron.[81] En 1598 John Ley remontó las aguas turbias y embravecidas del brazo norte del Amazonas hasta la confluencia del Xingú y del Canal de Guarupá, en un paisaje insular y salvaje, *"strange wilderness of islands"*. Diez años después el mito de Manoa seguía vivo en el Orinoco; las relaciones del capitán Thornton afirmaban que las arañas de aquellas comarcas hilaban seda.[82] En 1609 Raleigh financió la expedición de sir Thomas Roe, cuyo objetivo era invadir Manoa por el sur, remontando el Amazonas y sus afluentes. En las orillas del Arrowari Roe encontró una pequeña colonia inglesa fundada por Robert Harcourt (1609-1613) con sus hermanos y sus amigos. Se habían establecido allí por su cuenta y con ayuda de los indios trataban de producir tabaco para la exportación. Las ganancias que cabía esperar del cultivo del tabaco comenzaron a eclipsar las riquezas de la inencontrable Manoa, y lo

[78] Los holandeses tenían otra razón, más prosaica que Manoa, para frecuentar la costa septentrional de América del Sur: la sal. La ruptura de relaciones entre Portugal y Holanda en rebeldía los había obligado a encontrar un sustituto a los pantanos salados lusitanos; ésa fue la sal de Araya, sobre la costa de Venezuela. A partir de 1593 una flotilla de navíos holandeses, al ritmo de una decena cada mes, se dirigió hacia las riberas de Cumana, haciendo alto en Araya para cargar sal antes de retomar la ruta de Europa del norte en Watts (1990), pp. 139-141.

[79] En Potosí y en Cuzco encontraron eco esas esperanzas mesiánicas. Incluso el lejano Chile inspiró el rumor —atribuido a Thomas Cavendish— de un proyecto de "unirse con los araucanos para proclamar desde ese lugar la libertad de conciencia como la libertad de todos los indios y de todos los negros de América y, además, la de los prisioneros"; Escandell Bonet (1953), p. 84, cita una memoria de Fernández de Quirós hacia 1610.

[80] Fue Keymis quien hizo, por primera vez, la lista de las poblaciones indígenas del Orinoco y la de los múltiples brazos y afluentes del río. Lorimer (1989), pp. 10-16; Dreyfus-Gamelon (1992), p. 78; Duchein (1992), pp. 643-644.

[81] Exploraciones de John Ley (1598), Charles Leigh (1604), John Legat (1604, 1606), del capitán Thornton (1608), cuyas relaciones han sido publicadas por Lorimer (1989).

[82] *Ibidem*, pp. 133, 147-148.

convencieron de abandonar las infructuosas tentativas para comerciar con los indígenas.[83] Comenzó así, tímidamente, una colonización europea fundada sobre una economía de plantación.

La empresa de Harcourt interesó por igual a holandeses y franceses de Trinidad.[84] Los primeros fueron prácticamente los únicos que pudieron establecerse duraderamente en la cuenca del Orinoco, en la desembocadura de los ríos Essequibo (1616) y Berbice (1624).[85] A decir verdad, el *no man's land* amazónico parecía más seguro, si se quería evitar un enfrentamiento directo con España. En 1611 y 1620 varias plantaciones de tabaco inglesas y holandesas prosperaban entre Cabo do Norte —al norte del delta del Amazonas— y un afluente de ese río, el Maicurú. Una de ellas, fundada por Pieter Adriaenszoon sobre las riberas del Río Pará, agrupaba a ingleses y holandeses, varios de los cuales habían llegado con su familia, deseosos de establecerse allí. Cada año Inglaterra les mandaba carne seca, harina de avena y brandy.

Los extranjeros mantenían relaciones relativamente pacíficas con los caribes, los tupí y los arawak. Los indios los necesitaban para luchar contra la expansión de los portugueses al norte de Brasil, mientras que los europeos no podían subsistir sin el apoyo de los naturales. Los karinya ayudaron a los holandeses a rechazar a los españoles de Trinidad, y los lokono guiaron a sus mercaderes ambulantes, "aventureros solitarios pero familiarizados con los indígenas", que penetraban en la alta Guayana. Los indios se libraban así de una dominación de tipo español; no eran tributarios, cultivaban su mandioca y seguían habitando sus aldeas tradicionales, que los colonos no pensaban siquiera en trasformar.

Pero los caribes y sus vecinos, aunque conservando lo esencial de sus técnicas agrícolas, trabajaban ya para el mercado europeo. Unos comerciantes de Dublín, los Purcell, alentaban a los indios a desarrollar las plantaciones de tabaco y les enseñaron a prensar las hojas a la manera española. El achiote permitía presagiar nuevas ganancias; era un tinte rojo extraído de un fruto con el cual los indios de las Antillas Menores y de Guyana se untaban el cuerpo antes de partir a la guerra.[86] Mientras esos cultivos se extendían, las herramientas holandesas llegaban hasta el curso del

[83] El fin de Walter Raleigh fue dramático. Obsesionado por Eldorado, retornó a la Guayana (1617-1618) con su propio hijo y su segundo, Laurence Keymis. La expedición acabó en desastre. Keymis se suicidó y Raleigh tuvo que regresar a Inglaterra. Enjuiciado por las matanzas de Santo Tomé de Trinidad, Raleigh fue condenado a muerte, en Abella (1992), pp. 61-63.

[84] Lorimer (1989), pp. 154-155.

[85] Watts (1990), p. 136.

[86] Lorimer (1989), pp. 57-58. Los caribes controlaban, a comienzos del siglo XVII, no sólo las Antillas Menores sino también el este de la actual Venezuela, el norte de los llanos —la sabana— y el Orinoco medio e inferior. Junto con los arawak, tenían aldeas sobre el litoral, hasta el Oyapock, y aún más allá, en Dreyfus-Gamelon (1982-1984), p. 49. Ciertas compañías inglesas, de destino efímero, enmarcaron las primeras plantaciones en el curso de los decenios iniciales del siglo XVII: la Amazon Company (1619-1621) y la Guiana Company (1626-1627).

Amazonas.[87] La posesión de los objetos de hierro introducidos por las "gentes amarillas de la mar", los marinos de Amsterdam, no sólo se volvía fuente complementaria de prestigio sino que facilitaba y aceleraba la explotación de las riquezas de la selva. Nuevas redes de intercambio recorrían la jungla, nuevas mercancías seguían las rutas antiguas. Sin curas ni ejército, apoyada en sus mercancías y en sus traficantes, la penetración europea trasformaba insidiosamente las sociedades indígenas.

El monstruo Calibán

Ingleses, franceses y holandeses plantaban los hitos de una América no hispánica en un medio singularmente difícil; cada uno establecía con los indios relaciones determinantes para sus empresas futuras. La familiaridad de los aventureros de las islas originarios del reino de Francia fue la réplica de la experiencia que los normandos y los bretones habían adquirido en el Brasil del siglo XVI, ofreciendo del salvaje una imagen positiva que los poetas de la Pléyade, Jean de Léry y después Michel de Montaigne, difundirían entre los letrados y los que sentían curiosidad por América, antes de que, a su vez, los filósofos del siglo XVIII los hicieran objeto de su reflexión.

¿Puede decirse lo mismo de los ingleses de la época isabelina? A fines del primer decenio del siglo XVII una flota de nueve navíos comandada por sir George Sumers, que había partido de Inglaterra para abastecer a los colonos de Virginia, sufrió una tempestad tan fuerte que la nave capitana encalló catastróficamente en el pequeño archipiélago deshabitado de las Bermudas, llamado también Isla de los Demonios, por la violencia de las tormentas de la región. El episodio tuvo cierta repercusión gracias al relato publicado en Londres en 1610 por uno de los miembros de la expedición. Este hecho inspiró a Shakespeare la trama general de su comedia *La tempestad,* que se desarrolla sobre una Isla perdida, la cual podía evocar tanto una tierra del Nuevo Mundo como un islote del Mediterráneo, la Lampedusa de los corsarios berberiscos. Ese lugar misterioso en el que Próspero, duque de Milán, depuesto por su hermano, ejerce sus talentos de mago, tal vez sea una alegoría del Nuevo Mundo a comienzos del siglo XVII. Un siglo antes otro inglés, Tomás Moro, había situado en aquella misma parte del universo la isla de Utopía, mundo de perfección y de justicia.

Al correr de la pluma de Shakespeare aquellas esperanzas se disipaban. Calibán —cuyo nombre es el anagrama de *caníbal,* término tomado del nombre de los caribes— encarna al indígena expulsado de sus tierras por hombres más inteligentes. Este ser brutal, hijo de una hechicera, que adora a Setebos —la divinidad de los patagones— habla sin embargo la lengua de la razón cuando cubre de reproches a Próspero: "Esta isla me pertenece por Sycorax, mi madre, y tú me la has robado. Cuando viniste por vez pri-

[87] Dreyfus-Gamelon (1992), pp. 78-80.

mera me halagaste, me corrompiste [. . .] y entonces te amé [. . .] ¡Maldito sea por haber obrado así! ¡Y me habéis desterrado aquí, a esta roca desierta, mientras me despojáis del resto de la isla!" Y Próspero le responde: "¡Oh esclavo impostor! Te he tratado, a pesar de que eres estiércol, con humana solicitud. Te he guarecido en mi propia gruta, hasta que intentaste violar el honor de mi hija".[88] El mestizaje, reivindicado con pasión en la misma época por Garcilaso de la Vega, reclamaba aquí una expiación. Mitad monstruo, mitad pez, Calibán encarna la imagen bestial que los ingleses se forman del amerindio mientras que por la misma época indios vestidos a la europea eran recibidos en la corte de María de Médicis. También para Edmund Spenser el salvaje es la negación misma de la civilización y merece figurar al lado del irlandés aborrecido. Sin caer en oposiciones maniqueas, no se puede dejar de notar las primeras manifestaciones de dos tradiciones intelectuales que perdurarían largamente en Europa Occidental. De manera paradójica, la línea de separación no seguía las divisiones religiosas; los ingleses se alineaban en ese dominio con sus adversarios españoles, cuyos relatos en que se describía la monstruosidad de los caribes habían ellos leído y traducido.[89] El salvaje de Montaigne conmovía tan poco a los isabelinos protestantes como a los conquistadores católicos.

[88] Shakespeare, *La tempestad*, acto I, escena II. La divinidad Setebos es mencionada por primera vez por el cronista Pigafetta, en ocasión del descubrimiento del estrecho por Magallanes (Bernand y Gruzinski [1991], pp. 431-432).

[89] Boucher (1992), pp. 25-29.

XVII. LA AMÉRICA DE LOS HIELOS Y DE LOS BOSQUES

> Para distraer a nuestras gentes y atraer a los salvajes nos habíamos provisto de una gran variedad de instrumentos de música, sin omitir juguetes, como danzantes moriscos y caballitos de madera [. . .] para el placer de los salvajes a los que tratábamos de ganarnos.
>
> Viaje de sir Humfrey Gilbert a Terranova (1583)

¿EXISTÍA un paso hacia el noroeste? Desde fines del siglo XVI la pregunta intrigaba y apasionaba a todos los que trataban de llegar al Asia por el oeste. En 1524, dispuesto a quebrantar el intolerable monopolio hispano-portugués, Francisco I de Francia envió al florentino Verrazzano a explorar las orillas atlánticas de América del Norte. El italiano las bautizó con el nombre de Nueva Francia.

Diez años después, en 1534, mientras Francisco Pizarro emprendía la conquista de Perú, el rey de Francia le anticipó seis mil libras a Jacques Cartier para que partiera en busca de tierras en donde, según creíase, abundaban el oro, las piedras preciosas y las especias. Cartier exploró el Golfo de San Lorenzo y, al año siguiente, se lanzó por el río inmenso, de remolinos peligrosos, que acaso le diera la respuesta tanto tiempo esperada. Cuando Cartier se dio cuenta de que el San Lorenzo no conducía hacia el Pacífico, cambió de planes para fundar un establecimiento francés que serviría de base a la conquista del norte de América. La comarca sin duda ocultaba tesoros idénticos a los de México y los Andes. Francisco I nombró al señor de Roberval jefe del asentamiento proyectado y le otorgó poderes de teniente general. Pero esta tentativa de rivalizar con el rey de España fracasó por completo. En 1543 los sobrevivientes de la expedición de Roberval abandonaron la región; las condiciones de vida, el hambre y los ataques de los indígenas habían desalentado a los franceses. Hubo que reconocer que ningún reino con riquezas mirificas se extendía por el corazón de Canadá; el oro y los diamantes recogidos cerca del sitio de Quebec no eran más que piritas de hierro y cuarzo.

En contraste con lo ocurrido en la Nueva España y en Perú, un poco a la manera en que había terminado la primera invasión de Nuevo México, los europeos no intentaron conquistar el Canadá. Los franceses prefirieron Brasil, su efímera "Francia antártica". Irritados por las brutalidades y los contratiempos de esos primeros contactos, los iroqueses supieron obstaculizar toda penetración europea por el interior de sus tierras. Sin embargo,

el respiro de un siglo del cual gozó el noreste de América no estuvo libre de contactos, de conflictos y de intercambios. Pero no se trataba de colonización y ni siquiera de conquista.

La tierra de los lagos y los ríos

El noreste de América —hielos, nieves y bosques inmensos— multiplicaba los obstáculos a la penetración de los europeos. Ni construcciones ciclópeas ni pirámides en esas latitudes, ni ciudades indias con mercados multicolores. En cambio, la riqueza de la fauna y la flora ejercería una perdurable fascinación sobre la mente de los recién llegados. Hasta el horizonte se extendían las altas frondas de encinos, fresnos, arces y pinos. Rebaños de búfalos recorrían la región de los Grandes Lagos y la cuenca del Hudson. Abundaban el corzo, el wapiti —ciervo canadiense—, el caribú y el alce. Al sur de la región de Montreal proliferaban las gallinas y los gallos de Indias, mientras que durante la primavera y en el otoño el vuelo de las tórtolas —palomas silvestres— oscurecía el cielo, saturando el aire de olores embriagantes. Los iroqueses, que tendían sus redes, capturaban sin dificultad de 300 a 400 de un solo golpe. Avutardas, cisnes, ocas silvestres y patos se contaban por cientos de miles. Las aguas cristalinas de los ríos y los arroyos rebosaban de lucios, salmones y esturiones; percas, barbos, carpas y anguilas, "gordas y grandes y de muy buen gusto, mucho mejores que las de Francia", se deslizaban entre las rocas. Los bosques brindaban gran cantidad de frutos silvestres: "Fresas, frambuesas, cerezas agrias, azulejos de un gusto exquisito, moras, grosellas rojas y blancas y muchos otros pequeños frutos desconocidos en Europa, entre los cuales hay especies de minúsculas manzanas o escaramujos y peras que sólo maduran al caer la helada".[1]

En las playas los indios recogían mejillones, almejas y ostras. Pescaban cangrejos mucho antes de que las aguas del Atlántico cargadas de peces se convirtieran, para las flotas europeas, en un primer Eldorado norteamericano. Se pescaba la anguila con red o con arpón. Las ballenas que descendían mucho hacia el sur, las focas y las morsas, frecuentaban, en gran número, esos parajes.

Así como los españoles cantaron la grandeza de la Nueva España, los viajeros del siglo XVII dejaron descripciones ditirámbicas de los paisajes de la Nueva Francia, como si "la naturaleza hubiese concentrado allí una parte de las bellezas de la tierra habitable".[2] La suntuosidad del bosque boreal, la magnificencia de los ríos, lagos y arroyos, seducían menos por su belleza que por las inmensas reservas de animales y peces que cazadores y pescadores europeos soñaban con explotar algún día.

[1] Delâge (1991), pp. 48-52; *Relations des jésuites* [1963] (1972), t. v, Montreal, Éditions du Jour, pp. 27-28.
[2] *Idem*.

Tierra de abundancia, la América del noreste dista mucho, sin embargo, de ser un paraíso. Es una comarca sometida a interminables inviernos y a temperaturas en extremo bajas. No es posible defenderse allí del frío sin haberse habituado a sus agresiones y sin usar toda una variedad de técnicas, pacientemente perfeccionadas por los naturales. Pero la caza de invierno bien valía tratar de sobreponerse a los rigores del clima. Los animales de pelaje que poblaban la foresta boreal eran presas fáciles cuando los montes y los árboles desaparecían bajo un espeso manto blanco. Las tempestades de nieve acudían entonces en ayuda de los hombres, dificultando el desplazamiento de los animales. A un jesuita que se asombraba de las precauciones con que los indios se preparaban para la llegada del granizo, le contestó un cazador: "Sirve para prender al alce". En efecto, "llegando la nieve a congelarse después de algún pequeño deshielo o de una lluvia, hiere a esos pobres alces, que no llegan muy lejos antes de ser muertos".[3] Los indios también sabían perseguir a sus presas durante largos trechos cuando las nieves eran profundas. Gran cantidad de animales: osos, lobos, nutrias, ratas almizcleras y martas, acababan sus días bajo sus golpes cuando la temporada era afortunada; si no, "sólo cogían frío y viento".[4]

Bajo la presión de los europeos hubo un animal que pasó al primer plano del escenario canadiense: el castor. "Esos animales son más fecundos que nuestras ovejas de Francia: las hembras dan hasta cinco y seis crías cada año."[5] Sobre lagos y arroyos, los castores levantaban sus viviendas y preparaban sus diques.

> La cabaña está formada sobre el borde de algún arroyo o de un estanque, hecha de dos pisos; su figura es redonda; los materiales de que está compuesta son madera y tierra, tan bien alisadas y unidas que yo he visto a nuestros salvajes, en pleno invierno, sudar para lograr abrirlas a hachazos [. . .] el piso bajo está sobre el borde del agua, el piso alto está por encima del río. Cuando el frío ha congelado los ríos y los estanques, el castor se mantiene en el piso alto, donde ha hecho provisión de madera para comer durante el invierno.[6]

En la primavera los indios colocaban sus trampas que, al distenderse, mataban al animal. En el curso del invierno empezaban por descubrir esas construcciones; luego se esforzaban por limpiar de nieve sus alrededores. Después había que hallar las sendas que, bajo la nieve, tomaban los castores para llegar a sus refugios en las bolsas de aire. Después de haber encontrado los lugares que sonaban a hueco y de perforar la capa de nieve, el cazador introducía allí sus trampas, fuesen redes o collares. Una vez la des-

[3] Lejeune (1973), pp. 55, 89.
[4] *Ibidem*, p. 84.
[5] Lejeune, citado en Delâge (1991), p. 164.
[6] Lejeune (1973), p. 91.

truida la cabaña se seguía la pista del castor guiándose por el movimiento del agua o por las burbujas de aire que producía la respiración del animal. Luego se lo capturaba en las bolsas de aire en que se abrigaba. El indio entonces metía en el agujero un gran bastón curvado, el *caouikachit*,[7] y mataba al animal cuya piel codiciaba.[8] Después de haber despedazado y comido al castor, los indios montañeses arrojaban sus huesos al río para asegurarse una buena cacería:

> Antes de que el castor esté totalmente muerto su alma viene a dar una vuelta por la cabaña del que lo mata y observa bien lo que hace con sus huesos, pues si los echara a los perros los otros castores quedarían advertidos, y sería difícil prenderlos; pero les gusta que se arrojen sus huesos al fuego o al río, y especialmente la red que los ha atrapado queda muy contenta. . .[9]

Antes de la llegada de los europeos, durante una parte del siglo XVI, el castor no había sido más que uno de tantos animales de piel valiosa, menos buscado que el oso o la marta. A mediados del siglo XVII, perseguido sin tregua por los indígenas, desapareció del país de los hurones y del de los iroqueses.

TRES MILLONES DE INDIOS

Más de tres millones de indígenas poblaban América del Norte a principios del siglo XVI: dos millones y medio en Estados Unidos y un millón en Canadá y Alaska, o sea seis o siete veces menos que en México. En ese gigantesco territorio se hablaban más de doscientas lenguas.[10] Esos grupos se repartían globalmente entre nómadas y sedentarios, entre cazadores-recolectores y horticultores, aunque las diferencias entre esos modos de vida fueran móviles, ya que algunos pueblos cambiaban de actividad según sus necesidades, los caprichos del clima y los imperativos de la supervivencia.

La trayectoria de toda aquella humanidad no había dejado de estar marcada por desplazamientos tribales debidos a guerras, hambres o cambios climáticos. La familia algonquina se había establecido en la costa atlántica, de Carolina del Norte a Labrador, y se extendía por el oeste hacia las Rocallosas. Reunía poblaciones sedentarias, como los delaware, y cazadores nómadas, como los malecitas, los abenaki y los micmac de Maine y de las Provincias Marítimas, los montañeses de las orillas septentrionales del Golfo de San Lorenzo o los mismos algonquinos. En el interior un vasto territorio alrededor de los lagos Erie, Ontario y Hurón estaba habitado por la familia iroquesa.

[7] *"Ca onikachit"*, según *ibidem*, p. 92.
[8] Delâge, (1991), pp. 168-169.
[9] Lejeune (1973), p. 54.
[10] Delâge (1991), pp. 55-56.

Varios siglos antes las poblaciones costeras de Terranova y de Labrador habían establecido ya contactos con europeos, sin que esta experiencia hubiese modificado gran cosa su vida. Hacia el año 1000 los inuit o los beothuk habían tenido algún encuentro con escandinavos; restos de instalaciones al norte de Terranova corroboran los relatos épicos de las sagas. En aquellos tiempos remotos los indígenas llevaban envoltorios de pieles de marta y de otros animales que trataban de cambiar por armas de metal y tejidos de color rojo. Luego, rápidamente, las relaciones se deterioraron, antes de que ciertas modificaciones climáticas pusiesen fin a los anhelos de instalación de los escandinavos.

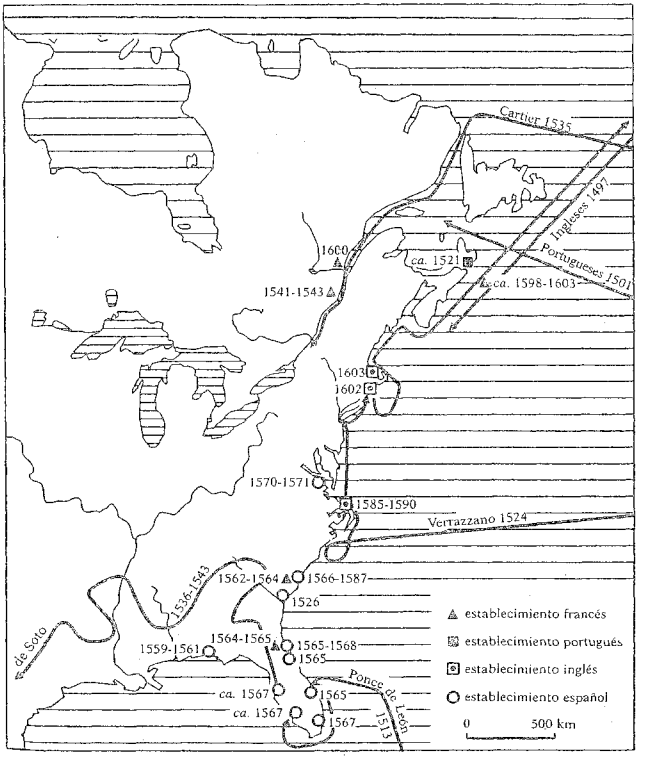
Las oscilaciones climáticas impusieron su ritmo a esta parte del mundo. Los inviernos más clementes favorecían los productos hortícolas, especialmente los cultivos de frijoles que constituían complementos abundantes en proteínas no animales. Las casas colectivas se agrandaban, señal de un crecimiento demográfico o de un aumento de los grupos dedicados a la agricultura. Los periodos de enfriamiento provocaban los efectos inversos; se reducía el tamaño de las grandes casas; para librarse de la extinción, tribus enteras volvían a dedicarse a la caza de animales de pieles, y modificaban sus costumbres alimentarias. En esos momentos de repliegue y de incertidumbre los territorios se encogían, erizándose de aldeas fortificadas. El hambre convertía a los indios en "esqueletos que no tienen más que la piel sobre los huesos", y las familias se dispersaban. Si hemos de creerle al jesuita Lejeune, quien, en el siglo XVII, pasó esa prueba entre sus huéspedes montañeses,

> cuando llegan allí, juegan, por decirlo así, a sálvese quien pueda: arrojan sus cortezas y su bagaje, se abandonan los unos a los otros y, perdiendo toda preocupación pública, tratan de ver quién encontrará algo para sí mismo; entonces las mujeres, los niños y, en pocas palabras, los que no saben cazar, se mueren de frío y de hambre.[11]

En el siglo XVI algunas aldeas iroquesas podían contar con dos mil a tres mil habitantes y cubrían casi una decena de hectáreas.[12] Pero, más allá de estas dimensiones, el faccionalismo conducía a la dispersión. En parte con el fin de apartar esta amenaza, múltiples redes mantenían la solidaridad entre los hombres y los grupos; tribus, aldeas, clanes y fratrías tejían nexos apretados que reforzaban la adhesión a las sociedades de curanderos y los ritos funerarios. Las repetidas guerras, entabladas en gran escala y a menudo de exterminio, parecen haber desgarrado por aquella época a las poblaciones. Los iroqueses atacaban tribus cada vez más alejadas. Los neutres de Ontario lucharon contra los algonquinos de la Fire Nation.[13]

[11] Lejeune (1973), p. 119.
[12] Trigger (1987), p. 101.
[13] *Ibidem*, pp. 106-107.

MAPA XVII.1. *Los europeos en la costa este de América del norte*



Los hurones aplastaron a los iroqueses del San Lorenzo que habitaban al oeste de Montreal, y los incorporaron a sus comunidades.

Al igual que en el resto de América, las sociedades indígenas experimentaban desplazamientos de todas clases. Objetos, modos de hacer las cosas y elementos decorativos viajaban de un pueblo a otro por medio de largas cadenas de intermediarios. Las poblaciones iroquesas habían adoptado así plantas y creencias de origen mesoamericano, es decir, originarias del remoto México. Fuese en escala regional o local, refugiados, cautivos o sim-

plemente cónyuges llegados de otras comarcas difundían las técnicas y los estilos de sus pueblos natales. Senderos enlazaban la Huronía con el territorio de los neutres del lado del Niágara; otras rutas penetraban en tierra de los iroqueses y unían la región de Buffalo a la de Albany. Por el Lago Erie, hacia el sur, se atravesaba Pensilvania, mientras que las vías acuáticas que cruzaban los Grandes Lagos conducían a las Rocallosas o al Golfo de México.[14]

El comercio a larga distancia difundía el cobre nativo y las conchas marinas entre las distintas tribus. Llevado desde el Lago Superior o de la región de los Apalaches, el metal rojo llegaba hasta el país de los neutres de Ontario, que, asimismo, recibían conchas de la Bahía de Chesapeake.[15] Otras rutas comerciales llevaban el cobre del Lago Superior hacia el este, por las orillas del Lago San Juan, desde donde descendía hasta el San Lorenzo tomando el río Saguenay.[16] Cuentas de nácar remontaban el Valle del Hudson hasta llegar a los iroqueses del San Lorenzo. En la segunda mitad del siglo XVI las poblaciones del *hinterland* y de la región de los Grandes Lagos llevaban adelante una historia que se había iniciado varios milenios antes, tan diversa y accidentada como la de los andinos y los antiguos mexicanos.

LOS TIEMPOS DE BACALAOS Y BALLENAS

Con excepción de la expedición de Jacques Cartier, la historia de las costas de América del Norte, del Labrador al norte de Florida, sigue hundida en el anonimato. Los rigores de un invierno sin fin y sin luz habían bastado para desalentar a los europeos que se arriesgaban a penetrar en las regiones costeras. Jacques Cartier, quien conocía Brasil, podía apreciar mejor que nadie el abismo que separaba esas dos tierras frecuentadas por los franceses. Nada era más distinto de los calores tropicales de la Bahía de Río que las tempestades heladas de la Nueva Francia. El misterio seguía en pie: ¿cómo explicar que el Valle del San Lorenzo, situado a la misma latitud que La Rochelle, sufriera un clima glacial, si no imaginando que los grandes bosques retenían el frío?[17]

Dado que esas comarcas se libraron de la conquista y de la evangelización, poco sabemos de los indios que las habitaban, y a veces menos aún de los europeos que se atrevían a visitar esas costas. Sólo a finales del siglo XV algunos marinos tomaron el camino del noreste de América. Los ingleses de Bristol y las expediciones dirigidas por los Caboto exploraron las tierras

[14] Delâge (1991), p. 65.
[15] William R. Fitzgerald, "Contact, Contraction and the Little Ice Age: Neutral Iroquoian Transformation, AD 1450-1650", Ponencia presentada al 57th Annual Meeting of the Society for American Archeology, Pittsburgh, abril de 1992.
[16] Trigger (1987), p. 104.
[17] Dickason (1984), p. 143.

de Terranova a Nueva Inglaterra, y algunos probablemente se aventuraron mucho más al sur. La búsqueda de un paso a China incitó a los portugueses a incursionar por aquellas aguas; tal fue el caso de los hermanos Corte Real (1500-1501) y, veinte años después, de João Fagundes.[18] Como sus predecesores, Giovanni da Verrazzano, que navegaba por cuenta de Francisco I, Estevão Gomes que servía a la Corona de Castilla o el inglés John Rut, tampoco encontraron el famoso paso.[19] Pero los europeos se iban familiarizando más cada año con las costas de América del Norte.

Más numerosos que los descubridores —y más afortunados también—, muchos pescadores europeos se arriesgaron por las aguas heladas del Atlántico Norte. En los primeros años del siglo XVI ingleses, portugueses, bretones y normandos volvían con cargas de bacalao salado, pues la carne de ese pez es un excelente alimento, sumamente apreciado en épocas de ayuno, es decir, casi la mitad del año en la Europa católica.[20] El mismo año que los castellanos descubrieron México (1517) un centenar de navíos visitaba ya en verano las radas de Terranova. El viaje duraba de cinco a siete meses y era financiado por los "burgueses" que aportaban el navío y los abastecedores que ponían el matalotaje, mientras que los marinos pescadores eran la mano de obra. Una alimentación abundante y variada atraía a esa gente a la que no atemorizaban ni el mal tiempo ni la ruptura con los paisajes familiares. Ritos de iniciación, disfraces y motes creaban lazos de solidaridad en esas fraternidades nórdicas que explotaban el Gran Banco.[21] Los españoles llamaban a esos gigantescos yacimientos marítimos "la mar de los bacalaos".

También la ballena tuvo sus seguidores. Desde 1511 balleneros bretones cruzaban frente al Cabo Bretón persiguiendo al animal hasta el Estrecho de Belle-Île. Cazada con arpón desde frágiles esquifes, la ballena proporcionaba un aceite que podía venderse fácilmente y con buena ganancia en el mercado europeo. De 1530 a 1580 los vascos españoles mantuvieron prácticamente el monopolio de la caza de ballenas en esa zona. Cultivaban relaciones pacíficas con los indios montañeses quienes, en tierra, les ayudaban a vender las presas capturadas. Asimismo, vascos franceses se interesaron en la ballena, y cazaban morsas en la segunda mitad del siglo XVI. La caza de ballenas se volvió entonces una empresa colosal; en su apogeo, movilizaba de veinte a treinta grandes barcos por año, y a dos millares de vascos. Aun si daba menos prestigio pescar bacalao o conseguir aceite de ballena que regresar con toneladas de oro y plata, la flota de Terranova duplicaba, en hombres y en tonelaje, la del Caribe español. Dicho de otra manera, el Golfo

[18] Las tentativas de João Fagundes se sitúan entre 1521 y 1525; otra se llevó a cabo, tal vez, hacia 1553.

[19] Weber (1992), pp. 37-38.

[20] Axtell (1988), p. 145.

[21] Laurier Turgeon y Dennis Dickner (1990), "Contraintes et choix alimentaires d'un groupe d'appartenance: Les marins-pêcheurs Français à Terre-Neuve au XVIe siècle", en *Identité Maritime, Folklore Canadien*, t. 12-2, pp. 55-56.

de San Lorenzo y sus parajes, donde se hablaban vasco, gascón, inglés y francés, suscitaban una actividad comparable o superior a la de las Antillas y el Golfo de México. Una vez más, los vascos —entre ellos gente de la Península Ibérica— se llevaban la parte del león.

Contactos efímeros

En el noreste de América los europeos del siglo XVI no eran más que visitantes temporales. Los establecimientos no sólo duraban lo que cada temporada de pesca, sino que hasta las zonas habitualmente frecuentadas por los pescadores, los puntos de llegada, variaban sin cesar; aparecen así en los mapas de Labrador trazados a fines del siglo XVI supuestas "ciudades" con los nombres de Santa María, Cobo, Mazzo y Brest, que hoy cuesta trabajo identificar.[22] Probablemente hubo un asentamiento portugués poblado por algunas familias llegadas de las Azores en Cabo Bretón o sobre la Isla del Príncipe Eduardo. Pero su localización es problemática. Ruinas o ganado cimarrón son a menudo las únicas huellas dejadas por una ocupación efímera, fuese francesa, portuguesa o española. Más al sur, entre Nueva Inglaterra y Florida, los contactos fueron aún más episódicos. A esas costas acudieron franceses a aprovisionarse de madera y de agua, trocando cuchillos, anzuelos y camisas por pieles de marta.[23] Algunos hasta les dieron armas a los indios para incitarlos a atacar a los españoles de Florida o Virginia. Los negocios, la política y hasta la religión desempeñaban su papel, en las antípodas de una penetración militar, progresiva e implacable, concebida según el modelo de la Conquista ibérica.

Bastaba un ataque de los indios, un invierno sin provisiones, una oleada de frío o de escorbuto, para barrer esos pequeños núcleos que tenían las mayores dificultades del mundo para mantenerse en contacto con su patria. El fracaso de las tentativas de Cartier y de Roberval no fue una excepción. La veleidad francesa de instalarse en la Bahía de Chesapeake movió a los españoles a fundar una modesta misión jesuita sobre el Río York. Un año después, en 1571, los indios la borraban del mapa.

Catorce años más tarde unos ingleses intentaban establecerse en la costa de Carolina y bautizaban con el nombre de Virginia —en honor de Isabel, la reina virgen— la región circunvecina.[24] La Inglaterra isabelina estaba a punto de reanudar una política de expansión marítima cuyos comienzos se remontaban por lo menos a finales del siglo XV. En 1578 Martin Frobisher había partido en busca del paso del noroeste que, supuestamente, lo conduciría a Cathay, como lo hiciera Caboto varias generaciones antes. De 1577 a 1580 Francis Drake sembraba el pánico entre los españoles de la

[22] Dickason (1984), p. 155.
[23] Trigger (1987), p. 142.
[24] Véase el capítulo XIX.

costa del Pacífico. En 1585 los ingleses de Walter Raleigh ponían pie en la Isla de Roanoke, frente a Carolina. Ése fue el primer encuentro de importancia entre los ingleses protestantes y los indios de América. Pero la empresa resultó tan catastrófica como la de los hugonotes en Florida, a juzgar por las penalidades que sufrieron Richard Glenville y John White entre 1585 y 1590.[25] Los indios supieron limpiar el lugar, y no volvió a hablarse más que de "colonos perdidos" *(lost colonists)*. El contacto había sido breve, pero su final sangriento pesó sobre el porvenir de las relaciones anglo-indias.

Probablemente algunos europeos fueron absorbidos por el mundo amerindio, como ocurrió en Brasil y en la América hispánica. Ciertos indicios permiten suponer que marinos o tratantes en madera eligieron la vida de los "salvajes". Otros, también como en Brasil, fueron dejados allí deliberadamente; en 1541, en el curso de su tercer viaje, Jacques Cartier le regaló dos niños pequeños a un jefe de Hochelaga, con la esperanza de que, después de aprender la lengua india, serían buenos intérpretes e intermediarios eficaces en futuras trasacciones.[26]

En otro sentido, habitualmente contra su voluntad, algunos representantes de las poblaciones de la costa del este cruzaron el Atlántico. En ocasión de los primeros viajes varios indios fueron raptados y llevados a Europa. En 1501 Corte-Real mandaba a Lisboa a una cincuentena de naturales de Terranova. Al año siguiente 300 indios causaban sensación en la corte del rey Enrique VII. Siete años después, quizá por vez primera, un ruanés, Thomas Aubert, introducía en Normandía a un puñado de indígenas.[27] Esos indios estaban destinados a ser exhibidos de lugar en lugar; en el mejor de los casos, decentemente vestidos se los presentaba a los soberanos cuyo favor deseaba ganarse el navegante. A continuación, pasada la curiosidad, el secuestro sirvió a fines más prácticos; en 1584 unos indios fueron transportados a Saint-Malo para aprender francés y servir de intérpretes entre los comerciantes de la ciudad y su comunidad indígena.[28]

No es verdad que todos los indios hayan sido víctimas pasivas de intereses comerciales o de curiosidades voyeuristas. La costumbre de entregar niños como prenda de alianza y el deseo cada vez más manifiesto de monopolizar los intercambios con los europeos se adaptaban a las prácticas de los recién llegados. Pero todos tenían que soportar la dificultad de la travesía, el enfrentamiento a lo desconocido y las enfermedades del Viejo Mundo.

Pieles para Europa

Las dificultades de la pesca y luego del comercio de pieles orientaron las relaciones hacia sendas pacíficas. Algunos indios habían podido observar

[25] Lestringant (1991), pp. 170-171, 202; Hakluyt (1986).
[26] Dickason (1984), p. 168.
[27] Trigger (1987), pp. 123-125.
[28] *Ibidem*, p. 140.

con calma a los pescadores europeos que desembarcaban para secar el bacalao o extraer el aceite de ballena. Les llevaron pieles de alce y colmillos de morsa. El trueque de las pieles fue aumentando a lo largo de todo el siglo XVI en las provincias marítimas de Canadá. Luego, a medida que los pescadores europeos extendían su campo de acción más al sur, hacia las costas de Nueva Escocia y de Maine, el comercio de pieles se desarrolló con las poblaciones ribereñas. El interés por las pieles incitó a los europeos a penetrar en el *hinterland*. A comienzos del decenio de 1580 mercaderes franceses, vascos, normandos y de Saint-Malo remontaban el San Lorenzo hasta llegar a la Isla de Montreal. Sin embargo, no parece que llegasen hasta el Lago Ontario aun si estaban enterados de su existencia. La ruta hacia el Pacífico y las riquezas del Asia soñada e inalcanzable atravesaba el país de las pieles.

Todos los nobles y ricos notables con que contaba la Europa medieval y moderna mostraban una afición desmesurada al armiño y la cebellina, la nutria, el zorro y en particular la marta. Rusia y el Báltico habían sido durante largo tiempo los principales proveedores. El noreste de América se volvió otro más, que aunaba la calidad a la cantidad. En sus *Singularitez de la France antarctique* André Thevet, el cosmógrafo de los Valois, deploraba que los indios del San Lorenzo pudiesen llevar suntuosos mantos de marta, que la costumbre de Europa reservaba a los príncipes y los reyes. También era muy apreciado el zorro negro; en 1584 una sola piel valía cien libras en el mercado de Londres. Hasta las simples exportaciones de cuero (de ciervo y de ante) enriquecían a los comerciantes, por el consumo que les daba el Viejo Mundo para vestirse, calzarse o forrar sus libros.

A partir del decenio de 1580 el castor fue objeto de una demanda creciente, ya que los sombreros de fieltro estaban de moda entre la nobleza y los medios acomodados del Viejo Continente. Suponíase que las mejores pieles eran las que, capturadas durante el invierno, los indios se ponían directamente sobre el cuerpo. Durante ese periodo de 15 a 18 meses, al contacto del calor corporal, el sudor y la grasa de foca, oso o glotón con que los indios se embadurnaban para resistir el frío, las pieles experimentaban una curtiembre natural. Los pelos más largos se caían, mientras los más cortos se quedaban en su lugar.[29] Esto era lo que los traficantes llamaban el "castor gordo del invierno", mucho más apreciado por los comerciantes que el castor seco, menos flexible y no utilizado antes.[30] Lo que ofuscaba la mentalidad europea no era tanto la proximidad física con el cuerpo del indígena, por interpósito castor, sino el contraste "escandaloso" entre el lujo de esos atavíos y el "salvajismo" de los habitantes.

En 1583, como para ilustrar la precoz dependencia entre esas orillas y la Europa septentrional, un acontecimiento vino a cambiar el destino de la América del noreste. La caída de un puerto del Báltico, Narva, en manos

[29] *Ibidem*, p. 136.
[30] Axtell (1988), p. 165.

de los suecos, perturbó duraderamente el ingreso de las pieles rusas a Europa Occidental. Las pieles de Canadá, especialmente las de castor, aprovecharon al punto esos acontecimientos. Por esa época, el erudito inglés Richard Hakluyt tuvo la oportunidad de visitar en París un depósito de pieles de Canadá cuyo valor estaba calculado en 15 mil libras.[31]

El arte del regateo

Los europeos necesitaban la colaboración de los indios no sólo para procurarse las inapreciables pieles, sino también para guiar sus navíos hacia los principales puntos de intercambio. Cuando no contaban con la confianza de sus asociados, era habitual depositar presentes o mercancías en la playa con objeto de atraer y de amansar a los indios de aquellos parajes. Éstos, a su vez, acudían a depositar pieles o alimentos a cambio de las cosas de que se habían apoderado. El explorador Martin Frobisher llevó esta práctica a un grado rara vez igualado. Al salir de la Isla de Kodlunarn, en 1578, Frobisher se ocupó de construir una especie de cabaña, que llenó de mercancías diversas, "para seducir a esas gentes y atraerlas a entrar en familiaridades [con nosotros]". Dejaba a disposición de los esquimales "agujas, lazos, espejos y peines" pero, asimismo, "muñecas montadas a caballo o de pie sobre sus piernas, así como otras innumerables fantasías y juguetes".[32]

La etapa siguiente era el regateo. Tenía sus reglas, explicadas por un marino inglés en 1572:

> Si deseáis trocar artículos con [los indios], déjad en tierra las cosas que queráis vender y alejaos bastante. Acudirán a tomarlas, y depositarán todas las cosas que deseen daros a cambio. Si consideráis que no es suficiente, dejad sus artículos, dando muestras de que no os complacen. Entonces traerán más, hasta que ellos o vosotros quedéis satisfechos o ya no os den más.[33]

Para formalizar sus trueques los europeos aprendieron a plegarse a ciertos ritos indígenas, o incluso a improvisar otros nuevos cada vez que estaban en juego sus intereses. Así, en ocasión de su primer encuentro con Cartier, los micmac de la Península de Gaspé bailaron y se echaron agua salada sobre la cabeza. Los europeos, la mayor parte del tiempo sin comprender gran cosa, imitaban los gestos de sus interlocutores para darles a

[31] *Ibidem*, p. 140.
[32] Quinn (1979), t. IV, p. 224; Axtell (1988), p. 174.
[33] *Ibidem*, p. 160: "If you will barter wares with [the indians], then leave the thinge you will sell, on the grounde, and goe from it a prety waye. Then they comm and take it, and sell doune such wares as they will [give] for it in the place. If you thinke it not sufficient, then leave their wares with signes that you like it not. And then they will bringe more untill either they or you be satisfied or will give no more".

entender su conformidad. Del lado europeo no se vacilaba en reunir pequeñas orquestas, hacer sonar los tambores, la trompeta y la corneta, rasguear la guitarra, para crear una atmósfera propicia a los buenos negocios. En Terranova, en 1583, los ingleses de sir Humfrey Gilbert, "para distraer a sus gentes y amansar a los salvajes [. . .] iban provistos de un vasto repertorio de música, sin omitir juguetes como danzantes moriscos, caballitos [. . .] para el placer de los salvajes a quienes trataban de ganarse de todas las maneras honorables posibles".[34]

Para los indios alianza e intercambio iban siempre a la par. Más de una vez los recién llegados se vieron precipitados así al embrollo de los conflictos locales. En el curso de esos encuentros los jefes recibían presentes especiales. No se olvidaba a las mujeres y a los niños: peines y campanillas hacían la dicha de las esposas o de sus hijos, y sobre todo fortalecían el entendimiento entre los asociados. Jacques Cartier comprendió la importancia de ese juego diplomático. Satisfecho por los pescados y el pan de maíz que le habían ofrecido los iroqueses de Hochelaga, el marino de Saint-Malo supo organizar tan bien su reparto de cuchillos, hachuelas y cuentas, que su contacto fue un éxito. La publicación de su *Brief récit* (1545) enseñó durante largo tiempo el método que debían emplear los franceses que se aventuraban a seguir sus huellas.

La oferta y la demanda

El comercio que se iniciara a finales del siglo XV se convirtió pronto en una especie de rutina. El intercambio no se reducía a una pura y simple estafa en favor de los europeos. A ojos de los indios las cosas de Europa tenían valor por su exotismo, su rareza y su utilidad. Desconocían el hierro, y las hachas de los recién llegados, así fuesen de mala calidad, les permitían ahorrar un tiempo apreciable. Fuera del uso de cobre batido desconocían la metalurgia, y el arte del tejido era entre ellos muy rudimentario. A cambio de pieles o simplemente de alimentos, los indios contaban con obtener cuchillos, calderos, mantas gruesas y cobertores de lana.[35] El trabajo invertido en la fabricación de los cuchillos y de los calderos les parecía inconmensurablemente mayor y más complejo que la energía y el tiempo dedicados a cazar los animales de pieles valiosas. El avance tecnológico del Viejo Mundo intrigaba y fascinaba a los indios, quienes lo consideraban como una superioridad misteriosa, de orden espiritual y mágico. Los europeos razonaban de otra manera. Les asombraba que los salvajes pusieran en el mismo plano las inapreciables pieles y los alimentos comunes, aceptando,

[34] *Ibidem*, pp. 157-158: "for solace of [their] people and allurement of the savages [. . .] were provided with music in good variety; not omitting the least toys, as morris dancers, hobby horse and Maylike conceits to delight the savage people whom [they] intended to win by all fair means possible", en Hakluyt (1986), p. 28.

[35] Sobre la introducción de tejidos, Axtell (1988), p. 171.

en contrapartida, los mismos objetos.[36] Marinos y comerciantes no pensaban en la larga cadena de actividades y de ganancias que conducían desde el trabajo de los mineros o de los campesinos hasta esos productos terminados.

El intercambio material pone de relieve, tal vez mejor que cualquier otra situación, las diferencias de apreciación que separaban a los europeos de los indios. Divergencias e incomprensiones no impedían que las trasacciones se efectuaran a satisfacción de ambas partes. Huelga decir que, con el tiempo, la oferta y la demanda se afinaron. Cada cual aprendió a evaluar al adversario, a modular sus proposiciones y a precisar sus exigencias. Muy pronto, pese a los temores causados por los secuestros que practicaban los europeos, los indios se dedicaron a recuperar toda clase de objetos de metal, hierro, cobre o estaño. Ya en 1501 se descubrieron en indios capturados un trozo de espada y dos sortijas de plata de origen veneciano.[37] Luego la demanda evolucionó; desde 1524 los habitantes de lo que llegaría a ser Nueva Inglaterra sabían mostrarse exigentes ante la calidad de las mercancías que les presentaban los europeos.[38] La atención de los indígenas se fijó en los instrumentos contundentes, que les parecían mucho más eficaces que sus herramientas de madera y hueso. A medida que se intensificaban los contactos y que los indios conocían mejor a sus visitantes, reclamaban cuchillos, anzuelos u objetos cortantes. Los micmac se pusieron tan difíciles y puntillosos en las trasacciones que en 1580 habían adquirido la reputación de ser clientes "sutiles" y "crueles".

Los europeos intentaron responder a las demandas de sus asociados, casi diríamos a manipularlos en favor de sus intereses. Se dieron cuenta de que los indios tenían en alta estima las cuentas de nácar o de hueso. Los de las Provincias Marítimas se las ponían en collares, se adornaban con ellas la cabellera, el vestido y el carcaj. Los cuerpos de los muertos se iban acompañados de cuentas, pues suponíase que éstas tenían una vida en el más allá.[39] El interés de los indígenas por las cuentas no era compartido por sus asociados. Cuando los europeos recibieron unos collares como señal de bienvenida casi no les dieron importancia a esas baratijas que distaban mucho de tener el valor del oro y de las piedras que codiciaban. En cambio, comprendieron que las cuentas de vidrio que Europa producía en abundancia les ofrecían un medio barato de establecer relaciones con los indios, tal como lo observaran los españoles del Caribe desde fines del siglo XV. Por su parte, con las cuentas europeas los indígenas decoraban sus pipas, sus atuendos y sus mocasines.

No todos los indios expresaban las mismas necesidades ni reaccionaban de igual manera. Al intensificarse el contacto, los europeos aprendieron a

[36] Axtell (1988), p. 161.
[37] Trigger (1987), p. 127.
[38] Axtell (1988), p. 154.
[39] Philip L. Barbou (comp.) (1986). *The Complete Works of Captain John Smith (1580-1631)*, University of North Carolina Press, Chapel Hill y Londres, vol. 1, p. 172.

distinguir los grupos y las etnias, pues de ello dependían el éxito de sus negocios y la seguridad de sus personas. Los inuit y los beothuk de Terranova fueron de los primeros que se enfrentaron a los recién llegados. Choques y cooperación signaron relaciones cuya naturaleza dependía de las experiencias previas de los indígenas y del comportamiento de los intrusos. Si los indios habían sido robados o atacados por europeos, siempre que podían se vengaban con el siguiente navío, tomando de improviso a los marinos que no esperaban ser atacados. En el peor de los casos huían para que no los secuestraran. En el mejor, compartían los juegos de sus visitantes, como lo hicieron los inuit de la Tierra de Baffin, quienes participaron en competencias de salto, lucha y juego de pelota con marinos ingleses.[40]

Las relaciones de los iroqueses del San Lorenzo[41] con los franceses se degradaron tan rápidamente como se habían establecido. Durante varios decenios remontar el San Lorenzo estuvo vedado a los europeos. Montañeses y micmac de lengua algonquina, en cambio, mantuvieron contactos continuados con los extranjeros. Su hábitat subártico no le resultaba nada seductor a los europeos, atraídos por climas menos duros. Los montañeses eran adversarios de los iroqueses. Antes de aliarse, a comienzos del siglo XVII, con Champlain, se entendieron con los vascos, que durante todo el invierno dejaban en el Labrador chalupas que nadie robaba ni destruía. En la segunda mitad del siglo XVI, más específicamente en el decenio de 1580,[42] el poblado montañés de Tadoussac, situado en la desembocadura del Río Saguenay, en los límites de las tierras agrícolas y de la taiga, tuvo una notable prosperidad. Sirvió de mercado en las rutas de trueque que partían de Maine, de la Bahía de James y de la región de los Grandes Lagos. Hasta la fundación de Quebec, a comienzos del siglo XVII, Tadoussac podía presenciar cada verano la llegada de cincuenta navíos al mismo tiempo y recibir a traficantes algonquinos originarios del remoto Valle de Ottawa.

Los micmac de Acadia también supieron sacarle partido a la presencia europea. Esos pescadores de mamíferos marinos, de bacalao y de labro, comenzaron por ponerse al servicio de los balleneros, limpiando y despedazando los grandes cetáceos. Luego, junto con los etchemins, dieron vida a un cabotaje que unía las costas de Maine con el Golfo de San Lorenzo y con Tadoussac. Como eran hábiles marinos, tomaban prestadas chalupas de los vascos, o bien construían las suyas siguiendo el mismo modelo, y las llenaban de pieles y de cueros, que ofrecían a los europeos a cambio de las mercancías que éstos traían, y que penetraban tierra adentro hasta el país de los abenakis o iban a dar a los armuchiqueses de Massachusetts.[43]

[40] Axtell (1988), pp. 178-179.

[41] Fueron descritos por vez primera por Cartier (1534). Se trataba de un grupo originario de Stadacona, aldea situada en el lugar que ocupa hoy la ciudad de Quebec. Vivían de la caza y de la agricultura. Situado en el emplazamiento de Montreal, el pueblo de Hochelaga contaba con una población de 1 500 almas.

[42] Trigger (1987), p. 139.

[43] Axtell (1988), p. 177.

El arte de la recuperación

Aparte de los contactos personales con las tripulaciones de los navíos que desembarcaban en las costas, la presencia europea se manifestó esencialmente —si omitimos los gérmenes de las enfermedades— por la introducción y la circulación de objetos manufacturados. Las orillas atlánticas recibieron en cantidades desiguales esas mercancías. Las Provincias Marítimas de Canadá que frecuentaban los pescadores europeos fueron las primeras, pero los objetos de origen europeo parecen haber escaseado desde Florida y las Carolinas hasta Maine y Nueva Inglaterra.[44] Las piezas más antiguas excavadas en la costa del estado de Nueva York sólo se remontan a los años de 1570 a 1595. Antes de 1580 siguen siendo la excepción en Nueva Inglaterra. Los ornamentos de cobre y de latón que aparecen en mayor número en la costa este en la segunda mitad del siglo XVI no representan aún más que un número ínfimo de artículos, restos de un botín tomado a los europeos o arrancado a algún náufrago. Las hachuelas, los cuchillos y los pedazos de hierro desenterrados en el norte de Virginia parecen provenir de la región del San Lorenzo y de las Provincias Marítimas de Canadá —por la ruta del cabotaje micmac— y no ser producto de intercambio con navíos europeos.[45]

Tierra adentro la acumulación de objetos de origen europeo —cuentas de vidrio, piezas de hierro y de aleaciones de cobre— precedió por doquier al contacto directo con los recién llegados.[46] En la región del Lago Saint-Jean, por ejemplo, medio siglo separa la llegada de esos objetos y la de los europeos. Hasta el decenio de 1580 las mercancías europeas sólo penetraron lentamente y en pequeñas cantidades en el *hinterland*. Los grupos relacionados con los extranjeros se reservaban las mejores piezas y, por regla general, sólo dejaban salir hacia el interior objetos ya usados o definitivamente desechados.[47] Tratados como bienes suntuarios, por raros y exóticos, los artículos europeos pasaban de mano en mano a lo largo de las habituales vías comerciales. De la Bahía de Chesapeake las mercancías subían por el Río Susquehanna para llegar a las tierras de los iroqueses. En el norte la gran ruta circular unía la Bahía Georgiana, el Lago Nipissing y el Lago Saint-Jean con el Saguenay, el San Lorenzo y el Río Ottawa (?). Pe-

[44] Unos españoles encontraron en 1564, al norte de Florida, algunas mercancías europeas abandonadas por franceses, en Trigger (1987), p. 143.

[45] Esas observaciones dependen de los avances de las investigaciones arqueológicas, capaces de modificar nuestros conocimientos. Según revelan algunas fuentes, en 1602, a lo largo del Maine, pudo verse a unos micmac que bogaban hacia Nueva Inglaterra en una chalupa europea.

[46] Jean-François Moreau, "Transfers culturels par la voie du Québec central: Indices archéologiques et textes ethnohistoriques", *Colloque Transferts culturels en Amérique et ailleurs (XVIe-XXe siècle)*, Quebec, Musée de la Civilisation, 30 de abril-3 de mayo de 1992, publicado por la Universidad de Laval (1996)

[47] Trigger (1987), p. 152.

tunos y hurones del oeste obtenían de esa manera las mercancías desembarcadas en las costas del Golfo de San Lorenzo. Esos flujos se intensificaron a finales del siglo XVI.

En las costas, lejos de la mirada de los europeos, enjambres de individuos se ajetreaban en torno de las ruinas y los escombros que dejaban sus visitantes. Las actividades de recuperación florecían alrededor de los fortines abandonados o de los restos de navíos que las olas del Atlántico depositaban, de cuando en cuando, sobre las playas.[48] Los indígenas se entregaban a una labor paciente para extraer de los cascos y de las vigas de madera los clavos y las bisagras que los carpinteros ingleses, franceses o vascos habían puesto allí. La operación no siempre carecía de peligros. Las reservas de balas de plomo y de cuerdas resultaban menos peligrosas que la pólvora, que podía hacer explosión.

Los objetos europeos cobraban una nueva vida entre las manos de los indios, que trasformaban el uso de las cosas que conseguían; los botones se convertían en adornos, en lugar de servir para cerrar la ropa; las monedas de oro y de plata hacían las veces de cuentas tubulares o de joyas incisas, perforadas y troqueladas. Gran cantidad de objetos de cobre venía de las fundiciones europeas. Al término de su vida útil los recipientes de los extranjeros se volvían una fuente de metal, con la que los indios podían hacer puntas, agujas, colgajos o pectorales. Formas y modelos de tipo iroqués o subártico guiaban la mano del artesano que retrabajaba esos materiales. Trozos de latón y de cobre servían para fabricar campanillas en forma de cono. Brazaletes, anillos, collares y pequeños pectorales tenían el mismo origen. Esas reutilizaciones eran comunes en las tribus que disponían de un acceso limitado e indirecto a los bienes europeos, lo que obligaba a sus artesanos a recuperar hasta los menores fragmentos.[49]

Los diferentes grupos mostraban marcadas preferencias por ciertos colores, hasta el punto de volver a labrar las cuentas europeas que caían entre sus manos; los iroqueses raspaban las capas azules y blancas que las recubrían hasta que apareciera el rojo que coloreaba el núcleo.[50] Cuentas de rosario, de madera o de porcelana fueron adaptadas a simbologías de origen indígena.

En lugar de contentarse con alterar el volumen o inventar otros usos, los indios modificaban la materia misma de los objetos europeos que les llegaban. En 1640 unos jesuitas ingleses observaron en Maryland a un conoy algonquino que se ocupaba de moler las piedras de un rosario cristiano para llenar su pipa y fumar el polvo. Los misioneros se escandalizaron por el acto sacrílego, sin percatarse de que aquel conoy se dedicaba a absorber la

[48] Hakluyt (1986), p. 70.

[49] Trigger (1987), p. 161. Véase el caso del sitio de Onondaga y de otros sitios de los indios mohawk.

[50] Alexander von Gernet, "Reactions to the Familiar and the Novel in Seventeenth-Century French Amerindian Contact", *Colloque Transferts Culturels en Amérique et ailleurs (XVIe-XXe siècle)*, Quebec, Musée de la Civilisation, 30 de abril-3 de mayo de 1992.

fuerza divina que moraba en las cuentas.[51] Este ejemplo explicita mecanismos que siempre escapan al análisis; como todos los objetos exóticos, los de los extranjeros trasmitían jirones de universos lejanos que hacían irrupción, de súbito, en la vida de los indígenas. Para los indios las cuentas de vidrio de los europeos no eran materias desconocidas, sino variedades exóticas de piedras que les resultaban familiares. Les parecían semejantes al cristal de roca. Poderes sobrenaturales las atravesaban, ya que el cristal de roca y las conchas se asociaban con la luz, el espíritu y la sabiduría.[52] Relacionadas con la idea de vida después de la muerte, las cuentas de Europa tomaron, junto con los trozos de cobre y de latón, el camino de los cementerios y de los osarios indígenas de Ontario.[53] Los europeos, propietarios e introductores de esos objetos, también fueron asimilados a espíritus, señores de la muerte y de la enfermedad. Cuando a finales del siglo XVI las epidemias comenzaron a diezmarlos, los indígenas de Virginia creyeron que todos los colonos ingleses eran fantasmas.[54]

Es posible que la presencia de objetos europeos en las tumbas correspondiese a una renovación de creencias y de prácticas funerarias que se remontaba a épocas antiguas,[55] pero se ignora si se debió al aflujo de esos objetos exóticos o bien si hubo una coincidencia entre una demanda ritual y la aparición en los circuitos comerciales de elementos hasta entonces desconocidos. La práctica de enterrar a los muertos con la cabeza vuelta hacia el oeste se difundió en la primera mitad del siglo XVI desde Nueva Inglaterra hasta el territorio de los séneca.[56]

En todos esos casos fueron los indios los que les dieron usos de su propia invención a las mercancías que les llegaban. Las culturas receptoras conservaron largo tiempo su dinamismo y su capacidad de interpretación. Pero a medida que se aproximaba el siglo XVII los objetos europeos comenzaron a revestir significados inéditos: en lugar de ser asimilados a elementos rituales y de ser, por ejemplo, enterrados, o de servir para consagrar alianzas, fueron volviéndose, cada vez más, lo que habían sido para los europeos: herramientas útiles y armas eficaces, es decir, agentes de una intervención tecnológica y militar sobre el medio, pretexto y objetivo de una competencia intensificada y de una agresividad decuplicada.

[51] La aspiración era, en esas sociedades, un medio corriente de asimilar sustancias de tipo mágico. Clayton C. Hall (comp.) (1910), *Narratives of Early Maryland 1633-1684*, Charles Scribner's Sons, Nueva York, p. 134, y Alexander von Gernet, "Reactions. . ."; véase nota 50.

[52] George R. Hamell, "Trading in Metaphors: The Magic of Beads", *Proceedings of the 1982 Glass Trade Bead Conference*, en Charles F. Hayes III (comp.) (1983), Rochester Museum and Science Center Research Records 16, Rochester, pp. 5-28.

[53] Se encontraron cuentas de vidrio así como objetos enteros, hachas o cuchillos de hierro (Trigger [1987], p. 152).

[54] *Ibidem*, p. 126.

[55] Es posible que esas llegadas hayan favorecido el renacimiento de rituales funerarios que se remontaban al periodo Middle Woodland.

[56] Trigger (1987), p. 156, citando a Axtell (1981), pp. 110-128.

Los encantos del tabaco

El tabaco tuvo un destino diferente del de las cuentas de vidrio y los calderos de cobre. En 1535-1536 Jacques Cartier había observado a unos iroqueses que fumaban tabaco local. Este uso no era una novedad para los europeos, que lo habían observado desde fines del siglo XV en el Caribe. Pero sólo en la segunda mitad del siglo XVI Europa adoptó y comenzó a importar grandes cantidades de la hierba de fumar del Caribe. Francis Drake y Walter Raleigh propagaron la moda entre la buena sociedad inglesa a finales de 1580.[57] "En la época en que Champlain avanzaba hacia el Nuevo Mundo, muy al principio del siglo XVII, muchos marinos se entregaban al tabaco, y las tabernas de los puertos europeos parecían consejos amerindios llenos de humo."[58]

Desde finales del siglo XVI los marinos comenzaron a introducir el tabaco del Caribe, más suave que el local, entre los indios de Canadá. Los vascos franceses cambiaban martas y castores por su tabaco. Un tráfico triangular unía las islas del Caribe a las costas del noreste de América; tabaco y maíz permitían obtener a buen precio sasafrás y ginseng.[59] Por lo tanto, Champlain no se sorprendió al recibir una pipa de tabaco de un jefe montañés en 1603, y espontáneamente, en sus encuentros con los penobscot o los pokanoket, se prestó a esos intercambios por tabaco.

El tabaco instauraba relaciones privilegiadas, reuniendo en torno de un mismo producto, de un mismo objeto y de una misma práctica, a seres separados, al parecer, por todo lo demás. A diferencia de las cuentas de vidrio y del cobre rojo, que sólo circulaban en un sentido, el paso de la pipa de mano en mano y de boca en boca suscitaba reciprocidad y convivialidad entre los así asociados. El tabaco tendía un puente entre el salvajismo y la civilización. Esta facultad singular tenía algo perturbador, pues borraba las fronteras. Sin embargo, los cristianos tenían buenas razones para rechazar la planta y la práctica: el tabaco intervenía en la realización de rituales chamánicos relacionados con la hechicería. Pero todo parecía conspirar para mantener en torno de la planta y de su humo una ambivalencia difusa: esta hierba del diablo, ¿no era también, según confesión de misioneros recoletos y jesuitas, un medicamento inapreciable contra el hambre y la lujuria? Presa de esas contradicciones, los misioneros del siglo XVII quisieron que sus nuevos conversos abandonaran la práctica pagana de fumar, ¡mientras les entregaban derivados del tabaco y pipas europeas!

[57] Nash (1992), p. 50.
[58] Alexander von Gerner, "Reactions. . ." (véase nota 50), p. 5.
[59] Axtell (1988), p. 174.

Los contragolpes del comercio de las pieles

En la segunda mitad del siglo XVI, y en particular a partir del decenio de 1580, el trueque de las pieles adquirió tal amplitud que afectó el modo de vida de las sociedades indígenas que poblaban el litoral atlántico. La demanda europea era responsable, directamente o no, del aumento de volumen de los intercambios; intensificaba la búsqueda de pieles y reorientaba los ejes comerciales en dirección a las costas atlánticas. Los indios se acostumbraron a apilar grandes cantidades de pieles mientras esperaban los navíos. La temporada de caza —limitada antes a los meses de invierno— llegó a movilizar una parte cada vez mayor de las actividades y la energía de los indígenas. Como dedicaban el verano al comercio con los europeos, el tiempo consagrado a la pesca, a la recolección de plantas y de frutos silvestres se redujo considerablemente. Para paliar esas carencias y sobrevivir durante el invierno los indios se procuraron entre los extranjeros frijoles secos, bizcochos y mijo o trocaron con otros grupos los productos europeos por harina de maíz y pieles. Al principio la demanda de pieles de castor fue favorable a los indios; el animal era presa fácil, casi indefensa, y fuente de calorías más abundante que otros animales de pelaje. Paralelamente, a medida que se llegaba tierra adentro, los indígenas tomaban conciencia de que las mercancías europeas poseían valor tecnológico y militar, cuya explotación ponía en peligro los equilibrios o los desequilibrios antiguos.

Además de crear una situación de dependencia, el comercio de pieles tuvo efectos desestabilizadores; algunas bandas empezaron a luchar contra sus vecinos para ganar territorios de caza. Los micmac, que poseían armas de hierro, las aprovecharon para extender sus tierras hacia el oeste.[60] Los iroqueses de Stadacona, a los que había visitado Jacques Cartier y que dominaban la desembocadura del San Lorenzo, se las ingeniaron para bloquear el acceso del *hinterland* a los europeos. Las mercancías que circulaban por su intermediación —en especial hachas de hierro— eran lo bastante numerosas para excitar la codicia de sus vecinos y agudizar sus frustraciones. ¿Será por ello que los iroqueses del San Lorenzo fueron borrados del mapa? ¿Sufrieron sus aldeas, hacia 1570, el ataque de los mohawk? ¿Contribuyeron los estragos de las epidemias o el enfriamiento del clima a su desaparición, o a su éxodo rumbo a otras regiones? En 1581 Stadacona ya no existía, y los europeos pudieron por fin remontar el río.[61] El control de la circulación de las mercancías de origen europeo provocó conflictos por doquier.[62] Entre 1607 y 1615, micmac y abenakis se disputaban el

[60] Trigger (1987), p. 137.

[61] En el siglo XVII la lengua iroquesa ya no se hablaba en los alrededores de Quebec, y sólo algunas bandas de mohawk recorrían las cercanías desiertas del río; Dickason (984), p. 101.

[62] Trigger (1987), p. 138.

papel de intermediarios entre los grupos de Nueva Escocia y los de Nueva Inglaterra.

La circulación de los objetos europeos cada vez más lejos, tierra adentro, entrañó desplazamientos de las poblaciones ávidas por aproximarse a las rutas que las abastecían. Probablemente eso fue lo que ocurrió con los hurones del Lago Ontario, cuando se instalaron más al norte,[63] cerca de los ejes comerciales que unían los Grandes Lagos y el puesto de Tadoussac, siguiendo la costa de la Bahía Georgiana y las redes hidrográficas. Los hurones fueron obligados a adaptarse a una comarca en la que la nieve era más abundante y la temporada de calor más breve. Negociaron acuerdos con los habitantes de la región, ofreciéndoles, a cambio de su hospitalidad, el derecho de explotar sus tradicionales terrenos de caza. Esos ajustes no se lograron sin choques, aunque tanto el historiador como el arqueólogo se vean, aún hoy, reducidos a hacer conjeturas.

Esos desplazamientos de población favorecieron el florecimiento de nuevas formas de poder y de organización política en el curso del siglo XVI. No sólo se formaron tribus, sino que prolongadas negociaciones hicieron surgir la gran confederación hurón. Así fue como aparecieron centros de decisión capaces de coordinar los asuntos comunes de más de veinte mil personas. La composición de los consejos se modificó, y las jerarquías cambiaron, probablemente, en favor de la autoridad de los jefes de guerra.

Otros grupos emigraron o prosiguieron desplazamientos ya esbozados antes de la llegada de los europeos. Al amalgamarse formaron conjuntos nuevos —como los petun— quienes, a su vez, lucharon por conseguir acceso a las rutas comerciales que seguían las mercancías europeas. Con diversos grados de éxito, los hurones lograron bloquear el camino del norte a los petun, y jamás los aceptaron en su confederación. Ciertos grupos se especializaron en el comercio intertribal, haciendo las veces de intermediarios entre tribus hostiles; tal fue el caso de los neutres y, en la región de Ontario, de los hurones. Si bien esta distribución de papeles tuvo efectos apaciguadores en el nivel local, no eliminó los conflictos en mayor escala. La intensificación de las actividades comerciales y el prestigio obtenido por las expediciones guerreras desencadenaron las hostilidades entre los hurones y las Cinco Naciones iroquesas, y lanzaron a los neutres contra los algonquinos del oriente de Michigan. A la inversa, como entre los iroqueses, los esfuerzos por obtener bienes europeos reforzaban la solidaridad y la cooperación entre aldeas y linajes. Las querellas intestinas habrían amenazado el éxito de las incursiones organizadas contra las poblaciones vecinas. Desde fines del siglo XVI el mapa comercial y político de la región meridional de los Grandes Lagos había sufrido, pues, profundos cambios aún antes de que el hombre blanco se instalase físicamente en esas comarcas.

La irrupción de los europeos ejerció una influencia indiscutible sobre el

[63] El norte del condado de Simcoe, *ibidem*, p. 158.

mundo interior, pero no lo explica todo. La atracción —así fuera indirecta— de esas poblaciones a la órbita occidental no habría podido borrar una herencia que conocemos bastante poco. Las modificaciones de los ritos funerarios, el auge del comercio intertribal y las guerras de exterminio precedieron al desembarco de los europeos. Los hurones de Ontario no esperaron que empezaran a circular mercancías europeas para trocar redes, tabaco y conchas por la carne y el pescado seco de los algonquinos del norte. Fue posteriormente, en el curso del siglo XVI, cuando los objetos europeos y las pieles de castor se incorporaron y sumaron a las trasacciones. La mayor parte de los iroqueses del San Lorenzo, con excepción de los de Montreal y Quebec,[64] ya habían desaparecido antes de la llegada de los europeos, en los conflictos que los enfrentaban a los hurones. El exterminio de los neutres por los iroqueses a mediados del siglo XVII no fue sino la conclusión de un proceso ya esbozado en el siglo anterior por la migración de ese grupo hacia el este, antes de que se hiciera sentir el atractivo de las mercancías europeas.

Los indios del noreste de América nunca se mostraron pasivos ante la irrupción de los europeos. Numéricamente mayoritarias, bien adaptadas a un medio natural hostil e inhóspito, militarmente temibles frente al puñado de recién llegados que a menudo desembarcaban a ciegas, esas poblaciones contribuyeron a la creación de nexos con el Viejo Mundo, al buscar ávidamente sus mercancías. A lo largo de todo el siglo XVI siguieron siendo actores importantes, capaces de reinterpretar en términos que les eran familiares los objetos exóticos que les llegaban de los europeos. También supieron, a su manera, concebir los intercambios entablados con los extranjeros. ¿Qué tenía de asombroso que los europeos que aportaban bienes sacados de las entrañas de la tierra, cobre o vidrio, codiciaran unos animales, los castores, que habitaban bajo el agua? Las interpretaciones indígenas amortiguaron, en muchas ocasiones, el choque de la novedad.

Por último, es evidente que las tribus indias aprovecharon las rivalidades que oponían a las naciones europeas y hasta a los grupos de comerciantes originarios de un mismo país. Al ofrecer el monopolio de sus mercancías a un asociado europeo los indios se aseguraban un abasto regular de objetos del otro lado del Atlántico, pero también podían, a la larga, exigir la entrega de armas de fuego, a menos que por sí mismos franceses u holandeses tomaran la iniciativa —siempre peligrosa— de armar a sus aliados.[65]

[64] Es decir, de Hochelaga y Stadacona.

[65] Un balance crítico de la historiografía concerniente al contacto entre los dos mundos en Luca Codignola (1992), "Historians against Contact: Indians and Europeans in the Early Northeast", en *International Journal of Canadian Studies/Revue Internationale d'Études Canadiennes*, vol. 5, primavera de 1992, pp. 157-174.

XVIII. EL CREPÚSCULO DE LA HURONÍA

Pues yo veía al destino
preparar a Francia
un floreciente imperio
en ese mundo nuevo. . .

MARC LESCARBOT, *Le Théâtre de Neptune* (1606)

NOVIEMBRE 1606. Al aproximarse el invierno las costas de Nueva Escocia adquieren una aspereza grandiosa. El viento fresco y constante que a veces se convertía en huracán desmembraba los frentes lluviosos más recios y proyectaba por encima del mar un nuevo manto de nubes, en apariencia indesgarrables. Los indios algonquinos de la Bahía de Port-Royal tuvieron entonces ocasión de presenciar un espectáculo extraño. El dios Neptuno, una escuadra de tritones, franceses disfrazados de "salvajes", un coro y unos cuantos músicos invadieron el lugar para recibir solemne y "alegremente" al señor de Poutrincourt, de regreso de una expedición por el sur. En las arengas se mezclaban el francés y el gascón con el micmac de los indios auténticos. En la playa se había reunido un público abigarrado: colonos, marinos e indígenas bastante intrigados por la puesta en escena y la razón de ser de la diversión, que culminó en un banquete digno de Gargantúa.

Concebido y realizado bajo la dirección de Marc Lescarbot, el *Teatro de Neptuno* fue la primera pieza en lengua francesa presentada en el continente americano. Obra menor y hoy olvidada, la creación de Lescarbot tuvo la particularidad de surgir ante el trasfondo del Nuevo Mundo en una época en que la imaginación de los poetas europeos se contentaba con soñar con comarcas lejanas; cinco años después, en 1611, William Shakespeare creaba su *Tempestad,* cuyos versos llevaban al espectador londinense a la isla mágica de Próspero.[1]

Además de ser un divertimento manierista, la "travesura" de Port-Royal era una obra de circunstancias y de propaganda. Mostraba una preocupación que se esbozaba en la Francia ya aplacada de Enrique IV: el plan de fundar una Nueva Francia. Bastaba escuchar al Neptuno de Lescarbot declamar, en medio de las aguas heladas de la bahía:

[1] El dramaturgo se inspiraba en el relato de William Strachey, quien describía el huracán que azotó a la flota inglesa durante el viaje de 1609 en Virginia (citado en Hakluyt [1986], p. 13).

Pues yo veía al destino
preparar a Francia un floreciente imperio
en ese mundo nuevo. . .[2]

mientras los monstruos marinos aplaudían la valerosa empresa de Poutrincourt.

Nacimiento de la Nueva Francia[3]

Nacido en Vervins, en Picardía, hacia 1575, el jurista Marc Lescarbot había pasado su juventud en una Francia desgarrada por las guerras de Religión. Durante el decenio de 1580 la guerra civil atizada por la Liga, los hugonotes y el dinero español habían neutralizado a la segunda potencia católica del continente. Debilitado y dividido, el país de la flor de lis había resultado incapaz de llevar adelante una política de expansión marítima digna de tal nombre. Tras la promulgación del edicto de Nantes, durante el reinado de Enrique IV, la pacificación y la reconstrucción del país incitaron a mercaderes y capitanes a instalarse en el Nuevo Mundo. Aprovecharon la nueva situación internacional. La firma del tratado de Vervins con España, en 1598, le abría a Francia el Atlántico Norte; una cláusula secreta la autorizaba, en lo sucesivo, a intervenir al norte de las Islas Canarias.[4] Sin poner en entredicho, empero, su arraigo en el Nuevo Mundo, la Corona española admitió una modificación al tratado de Tordesillas que, un año antes, había dividido el Nuevo Mundo entre Castilla y Portugal. En Francia, pese a la oposición del superintendente de finanzas, Sully, se concretaron ciertos proyectos organizados por intereses privados y sostenidos por órdenes religiosas que soñaban con una conquista espiritual de Canadá. En ese contexto se embarcó Marc Lescarbot, quien a su regreso, en 1609, publicó su *Histoire de la Nouvelle-France*, cuyas páginas, mucho más que el *Teatro de Neptuno*, le valieron una efímera notoriedad.[5]

Las orillas de Acadia y de las Provincias Marítimas de Canadá fueron las primeras en despertar la codicia de los franceses. De 1598 a 1603 una expedición ocupó la Isla de Sable. Otras tentativas fueron encabezadas por el hugonote Pierre du Gua de Monts (1604-1607) y Jean Biencourt de Pou-

[2] Carile (1987), p.124.

[3] El término había sido acuñado por Verrazzano en la primera mitad del siglo XVI para designar las costas de América del Norte, de las Carolinas al Cabo Bretón; había sido aplicado a Florida, en Dickason (1984), p. 161.

[4] Carile (1987), p. 197.

[5] Véase, del mismo autor, sobre la cuestión de la cristianización de los indios, *La conversion des sauvages qui ont été baptizes en la Nouvelle-France cette année 1610*, J. Millot, París, 1610, y la *Relation dernière*, J. Millot, París, 1612, dos opúsculos analizados en Deslandres (1979), p. 767. La posición de Lescarbot resulta reveladora. A diferencia de los misioneros que englobaban en una misma categoría a los salvajes y a los malhechores franceses, "los laicos ubicaban la evangelización de los amerindios al margen de la gran lucha antiprotestante y antiherética" (p. 768).

trincourt (1610-1613) sobre las costas de lo que llegaría a ser Nueva Escocia. Los franceses fundaron Port-Royal en 1605, "para establecer allí el nombre cristiano y francés".[6] En ese lugar, en el frío de noviembre, Lescarbot presentó su *Teatro de Neptuno*. Pero pronto hubo que abandonar el lugar.

Du Gua de Monts había recibido de la Corona el monopolio de la trata de pieles, así como el derecho a distribuir señoríos en las tierras ocupadas. A cambio, se había comprometido a atraer a las poblaciones indias y a convertirlas en cristianas y súbditas del rey de Francia. Los ingresos producidos por las pieles financiarían la colonización y la cristianización.[7] Esta misión "civilizadora" no mostraría los escrúpulos de los españoles, quienes, al menos, les habían reconocido a los indios la plena propiedad de sus tierras. Los indígenas, al ser paganos, no tenían derecho alguno: "La tierra pertenece por derecho a los hijos de Dios; aquí no se trata de aceptar el derecho de gentes en política, por el cual no sería lícito usurpar la tierra de otros".[8] Esto implicaba reservarse la facultad de expropiar a los indígenas por doquiera se instalaran los franceses. Esos principios, proclamados desde los primeros balbuceos de la política francesa en Canadá, perdurarían durante todo el Antiguo Régimen.

Casi desde el primer momento se planteó la cuestión del bautismo de los salvajes y de la conservación de las costumbres indias. Desencadenó una polémica que apareció bajo la pluma de Lescarbot en *La conversión des sauvages*. Los jesuitas desembarcados en Acadia en 1611 exigían una instrucción seria de los neófitos y denunciaban la laxitud de que daban muestra seglares o laicos como Lescarbot. El debate en el que se enfrentaban laicos y eclesiásticos, partidarios y adversarios de la Contrarreforma, en una Francia que aún seguía siendo en parte protestante, daba la medida de la efervescencia religiosa de la época. No es casual que los principios de la evangelización de Canadá hayan coincidido con la reconquista católica de las provincias francesas, y que éstas siempre hubiesen conservado la prioridad sobre el país de los salvajes, donde "el fruto es [. . .] pequeño y muy incierto".[9] En 1613 nacía el Oratorio, que iba a ocuparse de enviar misiones a las aldeas de la Ile-de-France. Los esfuerzos de Jean Eudes y de san Vicente de Paul se encaminaban hacia los campos del reino.[10] La Francia católica seguía, una vez más, un camino que se apartaba del modelo español.

Las expediciones del primer decenio del siglo XVII fracasaron. Las perju-

[6] Carile (1987), p. 156.

[7] De Monts debía convertir los indígenas "al cristianismo, y a la creencia y la profesión de nuestra fe y religión, y retirarlos de la ignorancia y de la infidelidad en que se encuentran", citado en Deslandres (1989), p. 763. "El imperativo, como lo ha subrayado D. Deslandres, era cristianizar antes que catolicizar o calvinizar" (p. 764).

[8] Carile (1987), p. 160.

[9] Citado en Deslandres (1989), p. 774.

[10] Delumeau (1971), pp. 276-277.

dicó tanto la falta de interés de la Corona de Francia como las disensiones que oponían a adversarios y partidarios del monopolio de la trata de pieles. Los pescadores, así como los comerciantes bretones y normandos asociados con la corporación parisina de los sombrereros, no habían dejado de intrigar contra Du Gua de Monts y sus asociados de Ruán, Saint-Malo, La Rochelle y Saint-Jean-de-Luz.

La fundación de Quebec

El fracaso del establecimiento de Port-Royal y su precaria situación incitaron a Du Gua de Monts a penetrar en el interior del continente. Para proteger sus intereses envió un cartógrafo que estaba a su servicio desde 1604, Samuel de Champlain, a reconocer el Valle del San Lorenzo. En el sitio de Quebec, retenido en 1608, los franceses edificaron una "habitación" de dos pisos, unida por una galería con un depósito. El conjunto estaba rodeado de un foso y de una empalizada. La construcción de un fortín en Quebec permitiría dominar fácilmente el Río San Lorenzo interceptando los barcos que intentaran remontarlo. Así los franceses iban a conseguir una posición notable en el comercio de pieles, conectándose con las grandes redes comerciales indígenas.[11]

El cálculo resultó. Los franceses de Quebec estaban ahora en condiciones de bloquear la ruta del interior a sus eventuales competidores. Más aún, monopolizaban los intercambios con grupos amerindios menos familiarizados con los traficantes europeos y, por lo tanto, menos cuidadosos de los términos del intercambio. Pese a las dificultades de la navegación por el río, bloqueado por los hielos una parte del año, Quebec estaba a punto de destronar a Tadoussac que, demasiado frecuentado por los europeos, veía menguar sus ganancias. Se comprenderá en esas circunstancias que unos mercaderes vascos de Tadoussac hayan tratado de mandar matar a Champlain, para tener acceso también al fortín.[12]

Los franceses habían empezado por aliarse a los montañeses y a los algonquinos, cuyas guerras contra los iroqueses seguían apoyando. Los montañeses se habían vuelto socios tan privilegiados que en Quebec los traficantes hablaban una jerga mezcla de francés y de montañés. Pero a partir de 1615 esas buenas relaciones se deterioraron. Sin duda las iniciativas y las intervenciones intempestivas de Champlain contribuyeron a ello. Pero también entraron en juego otros factores. La instauración del mono-

[11] Delâge (1991), p. 105.

[12] El puesto declinó a medida que los franceses penetraban en el interior de las tierras. Sin embargo, la prosperidad de Tadoussac, junto con el aflujo de mercancías europeas, aún eran visibles en 1643, en la suntuosidad de los presentes ofrecidos en ocasión de la entronización del jefe Georges Etouat, "capitán" del puesto. Éste pretendía poseer una autoridad comparable a la del gobernador general de Quebec.

polio de la trata no sólo les impedía a los montañeses y a los algonquinos acaparar todo el comercio, como en el pasado, sino que los franceses se esforzaban por establecer relaciones directas con los hurones, que dominaban la gran red interior de circulación de las pieles. La maniobra socavaba la posición de intermediarios privilegiados que hasta entonces habían ocupado montañeses y algonquinos.

Samuel Champlain era partidario de la alianza con los hurones, ya que ésta le daría una participación más activa en los conflictos indígenas. Eso también les convenía a los hurones aun si el monopolio francés de la trata de pieles los desfavorecía comercialmente. A sus ojos el apoyo de los mosquetes pesaba tanto, si no más, que las ganancias del trueque. Más valía venderle las pieles a un Champlain que los apoyaba militarmente contra sus vecinos iroqueses que a comerciantes que no podían hacer nada por ellos. Como otras sociedades amerindias, "los hurones impusieron a los europeos la participación en sus guerras como condición para el intercambio".[13] Pero, al mismo tiempo, la red de las rivalidades coloniales iba cerrándose sobre esas poblaciones. Un año después de la fundación de Quebec, en 1609, los holandeses se establecían centenares de kilómetros al sur, en las orillas del Hudson. Tanto los aliados franceses como los adversarios iroqueses tenían interés en bloquear a los hurones la ruta con el comercio de los holandeses del Hudson; los primeros para tenerlos a su merced en el aspecto comercial, los segundos para seguir siendo los únicos interlocutores de los comerciantes de Nueva Holanda. El antagonismo de los iroqueses contra los hurones servía a los intereses de los traficantes franceses. Pero en ese juego, mortal a la larga, ¿qué sería de los hurones?

Sin embargo, la implantación francesa todavía distaba mucho de ser definitiva. Durante el primer cuarto del siglo XVII faltaba mucho para lograrlo. Rivalidades de todas clases seguían dividiendo a los franceses, cuyos intereses eran tan distintos y numerosos como las ciudades y los puertos que representaban. A los que aprovechaban el monopolio se oponían los traficantes clandestinos, frecuentemente relacionados con La Rochelle, irreductible bastión protestante. En cuanto a los accionistas, atenaceados por el temor de perder su monopolio, se empeñaban en acumular ganancias en tiempo récord, sin preocuparse por invertir en el lugar a corto o a mediano plazo. La presencia francesa era frágil, expuesta a ser barrida por los competidores holandeses que habían desembarcado en las orillas del Hudson.

En Francia ciertos medios proponían otras formas de presencia. Champlain y los misioneros recoletos preconizaban la cristianización de los salvajes y la ocupación del país. Ciertas publicaciones trataban de sensibilizar a la opinión pública frente a esos proyectos: la *Relation de la Nouvelle-France* (1616) del jesuita Pierre Biard y, dos años después, la *Histoire de la Nouvelle-France* de Marc Lescarbot, actuaron en ese sentido. En Europa los

[13] Delâge (1991), p. 107.

tiempos eran favorables a la Contrarreforma militante. Pero la incertidumbre de la situación política, religiosa y financiera de Francia, así como las perspectivas poco alentadoras —con excepción de las pieles— que ofrecía Nueva Francia, hicieron abortar esos proyectos.

¿Habría de marcar un giro decisivo la llegada del cardenal de Richelieu a la administración? Inspirándose en los modelos inglés y holandés el cardenal fundó, en 1627, la Compañía de la Nueva Francia o de los Cent-Associés [los Cien Asociados]. Servidores de la Corona, así como comerciantes de París y de Ruán, entraron en esta empresa, colocada bajo la égida del cardenal, quien expresamente había excluido de ella a los protestantes. La compañía asociaba finalidades misioneras, política de población y voluntad de lucro. Un indicio de preocupación por el destino de los autóctonos es que los indios convertidos se volvían *ipso facto* franceses. Mientras Richelieu bloqueaba La Rochelle, una primera expedición transportaba a cuatrocientos colonos hacia Nueva Francia.

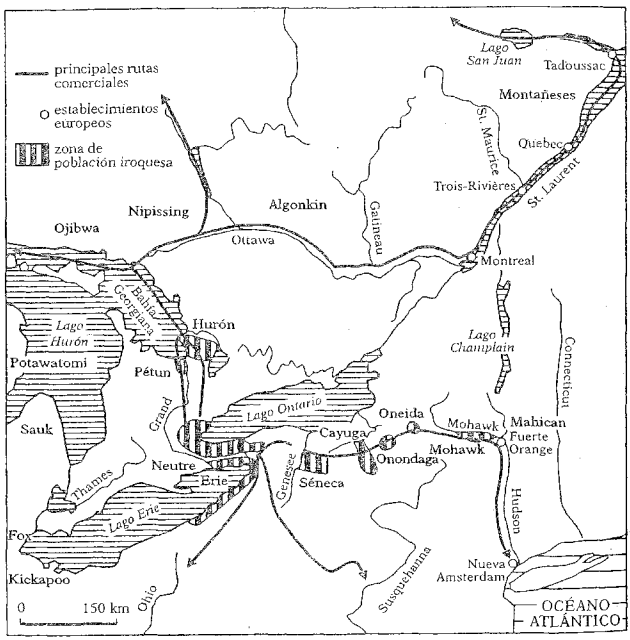
Pero, mientras tanto, se había reanudado la guerra entre Francia e Inglaterra. Un armador inglés, Jarvis Kirke, organizó una flota para interceptar la expedición y atacar los navíos franceses en el Golfo de San Lorenzo. Hubo que repatriar a los cuatrocientos colonos. De regreso a Londres Kirke creó la Compañía Anglo-Escocesa de la Trata, con la intención de suplantar a los franceses. En 1629, con el apoyo de los montañeses, se apoderó de Quebec, a cuya guarnición aprisionó. No quedó entonces allí más que una veintena de franceses; entre ellos varios se adaptaron a la situación y colaboraron con el ocupante protestante.

La dominación inglesa fue efímera. Una paz firmada con Inglaterra restituyó Quebec y Acadia a la Corona de Francia. Champlain se reinstaló en su puesto en 1633 y, con él, lo hicieron también el catolicismo romano y la Compañía de Jesús. "La capilla que hizo edificar cercana al fuerte, en honor de Nuestra Señora, permitió a los franceses frecuentar con facilidad los sacramentos de la Iglesia [. . .] El fuerte se parecía a una academia bien organizada."[14] Los indios que moraban en las cercanías de la Habitación fueron los primeros en recibir bautismo y sepultura cristiana; sus padrinos eran franceses, como fueran españoles en México y en los Andes.

A los pocos habitantes que se dedicaban a la trata de pieles con los indios se les reconoció ese derecho en 1636, a condición de llevar las pieles al depósito de la Compagnie des Cent-Associés. Pero, al parecer, tenían prohibido cambiar pieles por mercancías importadas de Francia. La Compagnie des Cent-Associés entró en decadencia en el decenio de 1630. En 1645 unos notables locales fundaron otra compañía, llamada de los Habitants, que obtuvo autorización para organizar localmente la trata. Por primera vez ésta se convertía en asunto de una asociación local, y su monopolio se le

[14] Lejeune (1973), p. 5.

MAPA XVIII.1. *El Valle de San Lorenzo hacia 1640*



escapaba a la metrópoli. Sus comienzos fueron difíciles: los hurones que aportaban las pieles fueron diezmados por la epidemia de 1648-1649 mientras que la Fronda perturbaba grandemente el mercado francés.

En este embrión de Nueva Francia algunas familias compartían el monopolio de la trata; "los mediocres" y "el común del resto de los habitantes" quedaban excluidos, salvo para cambiar por pieles bienes producidos localmente. En la otra orilla del Atlántico iba creándose progresivamente una sociedad estratificada, una Nueva Francia cuyo eje de desarrollo prácticamente único se confundía con la inmensa vía fluvial que trazaba el San Lorenzo.[15] Desde fines del decenio de 1620 se había desplegado a lo largo

[15] Mientras que la arqueología sugiere la existencia de una ruta de circulación este-oeste paralela al San Lorenzo; seguiría los principales afluentes de ese río y se remontaría hasta el segundo milenio de nuestra era.

del río una réplica del sistema señorial francés; nobles y comunidades religiosas obtenían señoríos que trabajadores enganchados y colonos debían hacer fructificar. Ligados a su señor por un contrato, un censo y una renta sobre la tierra, obligados a entregar el diezmo al cura, ¿se encontrarían los campesinos franceses del San Lorenzo tan mal provistos como los de la Vieja Francia? En realidad su suerte parece haber sido más envidiable pues, para atraer y conservar esta indispensable mano de obra, los amos se vieron obligados a limitar el peso de los censos.

MONTAÑESES, HURONES Y FRANCESES

La interpenetración de los dos mundos no fue aquí tan súbita ni tan violenta como las conquistas españolas en el resto del continente. Se necesitó casi un siglo y medio para que la relación de fuerzas se inclinara definitivamente en favor de los europeos, en comparación con unos diez años en México y una generación en los Andes. Durante todo el siglo XVI contactos regulares pero puntuales les habían dado a los pueblos de la costa el tiempo necesario para familiarizarse con los europeos, y especialmente con los marinos y los comerciantes de los puertos franceses; "Lo primero que esos pobres salvajes aprenden son los juramentos, palabrotas e insultos" de los marineros.[16] Había franceses y franceses: los suriqueses de Acadia eran, así, muy capaces entre distinguir a los originarios de Saint-Malo, de La Rochelle y sus rivales. Por su parte, los extranjeros habían podido adquirir sobre los "salvajes" y sus costumbres todo un caudal de conocimientos y de indicios, de los que supieron sacar provecho. Entre esos "salvajes" los franceses distinguían a los pueblos nómadas que recorrían el norte del Río San Lorenzo, algonquinos y montañeses, de los hurones sedentarios que, mucho más al oeste, ocupaban un territorio contiguo a los Grandes Lagos, entre el Lago Simcoe y la Bahía Georgiana. Los hurones, entre veinte y treinta mil, repartidos en una veintena de aldeas, dominaban inmensas redes comerciales, trocando maíz y mercancías europeas por pieles.

El impacto de Occidente sobre los indígenas se acentuó notablemente en el primer tercio del siglo XVII. Una vez al año, durante el decenio de 1620, la compañía enviaba dos navíos a Tadoussac, cargados de ropas, mantos, gorros, cobertores, camisas, puntas de flecha de hierro, hachas, agujas, espadas, picos para el hielo, cuchillos y calderos. También aportaban tabaco de la especie *Nicotiana tabacum*, originaria de Brasil, que le hacía la competencia a la *Nicotiana rustica*, mucho más fuerte, que cultivaban los indios.[17] En el decenio de 1620 los montañeses solían emplear hachas de hierro y calderos de cobre. Compraban chalupas a los franceses, gustaban de los vestidos de lana y los bizcochos marineros, y se procuraban clandestina-

[16] *Monumenta novae Franciae*, t. I, p. 228, citado en Delandres (1989), p. 782.
[17] Trigger (1987), p. 209.

mente fusiles y municiones con negociantes de La Rochelle, de la religión reformada. A comienzos de los treinta "reciben de nuestros franceses galletas, bizcochos, pan, ciruelas, guisantes, uvas, higos. . .".[18]

Más funestas que los objetos, pronto hicieron su aparición las enfermedades infecciosas. Desde 1535 había cundido entre los indios de Stadacona una epidemia llevada por los hombres de Jacques Cartier. En 1611 los micmac de Acadia relacionaban la llegada de los franceses con los males que padecían. "Aseguran que antes de este trato y frecuentación todas sus tierras eran muy populosas y relatan por orden, de una a otra orilla, que a medida que han empezado a traficar con nosotros han sido más azotados por las enfermedades."[19] Sin saberlo, los micmac repetían las quejas de los indios de México, consignadas en las relaciones geográficas españolas unos treinta años antes. En el decenio de 1620 una fiebre hizo otras víctimas, pero todavía no se trataba de una pandemia.

Montañeses, algonquinos o hurones no eran vencidos que soportaran a su pesar la presencia de intrusos. Las relaciones entre los indígenas y los franceses fueron al principio las de aliados y socios comerciales que se esforzaban por afirmar su posición respectiva. Ya en Acadia los amerindios se imponían. "Sabed que son duchos en hacerse rogar. Se dicen hermanos del rey, y no hay manera de que cedan un palmo. Hay que darles presentes y arengarlos mucho para que acuerden la trata; y hecha ésta, todavía hay que darles tabaco y ofrecerles un banquete."[20] Hasta el comienzo del decenio de 1630 Champlain y los franceses se mostraron incapaces de controlar a los indígenas con los que estaban en contacto.[21] Las negociaciones militares y diplomáticas se mezclaban con las trasacciones comerciales, sin que la evangelización tuviera la misma importancia que en la América española. En 14 años un puñado de recoletos —rama reformada de la orden franciscana— no había bautizado más que a 54 indígenas,[22] cantidad ínfima si se la compara con los millares de conversos que habían hecho los franciscanos de México en un periodo equivalente.

Los nexos con los montañeses y los algonquinos eran antiguos, pero la alianza con los hurones exigió negociaciones pacientes, que comenzaron cuando Atironta, uno de los principales jefes de los arendaronnon —la tribu de la roca— le brindó su hospitalidad a Champlain en 1615 y después en 1623-1624. Champlain tuvo la habilidad de plegarse a las costumbres locales, para mejor utilizarlas en su provecho. En Trois-Rivières, o en Quebec, los intercambios entre hurones y franceses se desarrollaban "sin romper con la costumbre del país". En el curso de fiestas que duraban varios días se sucedían las entregas de presentes, francachelas, arengas, danzas, cantos y tiros de arcabuz.

[18] Lejeune (1973), p. 79.
[19] Delâge (1991), p. 97.
[20] El jesuita Biard citado en Delandres (1989), p. 785.
[21] Trigger (1987), p. 224.
[22] Beaulieu (1990), p. 44.

Después de haber girado y danzado bastante, los otros [hurones] que estaban en sus canoas también comenzaron a danzar, haciendo diversos movimientos del cuerpo. Terminado el canto, descendieron a tierra con algunas pieles e hicieron presentes similares a los que habían hecho los otros. Se les correspondió, según el valor. Al día siguiente, negociaron ese poco que tenían y me hicieron un presente particular de treinta castores, por los que yo los recompensé.[23]

Champlain sabía complacer a sus asociados hurones mostrándose generoso, contando con que ellos, a su vez, tendrían que rivalizar en prodigalidad cuando llegara el momento del trueque de las pieles. Al acabarse el trueque el francés no olvidaba colmarlos de regalos para asegurarse su retorno al año siguiente.

Durante la primera mitad del siglo XVII y aún más tarde prevalecieron esos hábitos cualquiera que fuese la compañía que comerciaba con los indios. La reciprocidad estipulada por las reglas indias del intercambio beneficiaba a los franceses: "En cuanto resultan beneficiados por el sistema de obsequios los hurones pasan al almacén de la compañía para efectuar el trueque".[24]

Pero los indios no veían la situación con los mismos ojos. La desenfrenada pasión de los europeos por el castor provocaba sus burlas; "El castor lo hace todo a la perfección: nos hace calderas, hachas, espadas, cuchillos, pan, en pocas palabras, lo hace todo." Gracias a las pieles de castor los indios lograban obtener de los extranjeros todo lo que necesitaban. Ese sentimiento de superioridad se revela también en otras actitudes. Los montañeses que se asombraban de que sus huéspedes, a la mesa, hablaban demasiado, les dieron a los franceses el apodo de "gansos parlanchines".[25] Por último, "los amerindios despreciaban a los franceses por su poco dominio de sus lenguas y su falta de recursos en los bosques. Casi no ayudaban a los misioneros en el aprendizaje de su idioma; se burlaban de sus esfuerzos y les regateaban sus servicios."[26]

Franceses tramperos e indios de Francia

Al igual que en Brasil, algunos franceses acostumbraban establecerse entre los indios y adoptaban su modo de vida, hasta el punto de "hacerse salvajes". La presencia de los traficantes en territorio indígena era mejor tolerada puesto que poseían fusiles muy útiles para rechazar los ataques de las bandas iroquesas. Se los podía encontrar, en el verano, junto a los hurones y los algonquinos que se dirigían a los puestos de trata franceses. Su papel

[23] Delâge (1991), p. 108. Véase, en particular, su análisis de la actitud de Champlain.
[24] *Ibidem*, p. 113.
[25] Lejeune (1973), pp. 88, 90.
[26] Deslandres (1989), p. 783.

consistía en alentar a los indios a acumular la mayor cantidad posible de pieles para venderlas a la compañía francesa. Intentaban por todos los medios averiguar las rutas de las pieles, aventurándose por los bosques del norte hasta las costas heladas del océano.[27] De cinco a veinte franceses, adultos o muchachos que aprendían la lengua, pasaban así uno o varios inviernos entre los hurones. Aunque algunos recibían un salario de la compañía que los empleaba, en su mayoría se contentaban con la autorización de procurarse pieles por su cuenta entre los indios.

Esos franceses hablaban las lenguas nativas, se vestían como indios, adoptaban las raquetas para nieve, utilizaban canoas, cazaban con sus amigos indígenas y se metían en sus baños de vapor.[28] Las muchachas eran fáciles, y las alianzas concluidas a la moda india introducían a los recién llegados en las familias de sus socios de caza y de trata. La flexibilidad del matrimonio indígena amortiguaba el choque de la ruptura provocada por la partida de los franceses que volvían a tierras cristianas. Igual que en otras fronteras del Nuevo Mundo, relaciones de extrema familiaridad unían a esos puñados de europeos con miembros de las tribus indígenas. Nueva Francia repetía las experiencias de la Francia antártica y del Brasil portugués en el siglo XVI. Para bien y para mal; las hambres, los alimentos poco apetitosos, el interminable invierno, la promiscuidad de las cabañas llenas de humo y el temor a los ataques iroqueses constituían el reverso de la medalla.

En 1609 Samuel de Champlain logró que un empleado de la compañía, probablemente Étienne Brûlé, pasara el invierno entre sus aliados algonquinos. El joven acompañó a sus anfitriones hasta el territorio de los hurones y se familiarizó con las poblaciones del interior. Siete años después fue capturado por los iroqueses, pero sus vencedores no lo torturaron, esperando que les ayudara a comerciar con los franceses. A partir de 1620 Étienne Brûlé se estableció en Huronía,[29] desempeñando funciones de comerciante, intérprete y espía. Su tarea, entre otras, consistía en impedir que los hurones comerciaran directamente con los holandeses de Fort-Orange. En 1626, bajo la presión de los misioneros que veían con malos ojos sus actividades en el país, territorio hurón, se vio obligado a volver a Quebec y fue enviado de regreso a Francia. Sin embargo, logró regresar a Canadá por Inglaterra, y trabajó con los ingleses después de la toma de Quebec. Para Brûlé y algunos otros traficantes los intereses del comercio se anteponían a la fidelidad al catolicismo y a la Corona de Francia. Más adelante se dedicó a establecer una alianza con los séneca, lo cual no carecía de riesgos. La maniobra inquietó a los hurones, quienes temieron perder su alianza privilegiada con los franceses. Hicieron asesinar a Brûlé en

[27] Tal fue el caso de Nicolas de Vignau, quien invernó entre los kichesipirinis y acompañó a los nipissing, quienes, cada verano, llegaban a la Bahía de James (Trigger [1987], p. 179).
[28] *Ibidem*, p. 195.
[29] 1610, según Trigger [1987], p. 194.

1633 pero después temieron las represalias mágicas que, según suponían, practicaba la familia de su víctima. "Una mujer francesa apestaba con su soplo y su aliento a todo el país; nuestros salvajes se imaginaron que era la hermana del difunto Étienne Brûlé, quien así vengaba la muerte de su hermano."[30]

El descubrimiento de Francia por los indios constituyó una aventura tan desconcertante como la del Nuevo Mundo para los europeos. Al igual que en el siglo XVI, a menudo contra su voluntad o sin consultarlos, algunos indios fueron enviados a Francia. Pierre Pastedechouan tenía 12 años cuando fue confiado a unos recoletos que le hicieron cruzar el Atlántico. Es posible que sus padres, montañeses de Tadoussac, lo entregasen a los religiosos para que él se informara sobre Francia, donde el joven vivió cinco años, lo bastante para hacer "muchos progresos en el cristianismo, las costumbres del mundo y la manera de vivir de los franceses".[31] Casi llegó a olvidar su lengua materna. En 1626 se le envió de vuelta a Canadá, al parecer contra su voluntad. Para gran sorpresa de los recoletos, no mostró ninguna prisa por volver con los suyos; "Me obligan, pero si vuelvo allí no harán de mí lo que quieran."

Pierre terminó dejándose reabsorber por la sociedad montañesa, lo que le resultó bastante perjudicial. Para los jesuitas había vuelto a ser un salvaje de la peor especie; para los indios "era un buitre, parecía un perro, se moría de hambre si no lo alimentaban, se extraviaba en los bosques como un europeo". En lugar de aprovechar su conocimiento de los dos mundos para obtener una posición apreciable, sólo era objeto de desprecio; cuanto más se burlaban los montañeses de lo que Pierre Pastedechouan contaba de su permanencia en Francia, más se encerraba él en el mutismo. Desgarrado entre dos culturas, confesaba no tener

> el espíritu lo bastante fuerte para mantenerse firme en una resolución [. . .] cuando estoy con los salvajes, hago lo que ellos; cuando estoy con vosotros [los franceses] tengo por verdaderas vuestras creencias [. . .] cuando deseo quedarme con vosotros, mis hermanos me dicen que me pudriré quedándome para siempre en un lugar.

Su testimonio se suma al de los indios de México que se sentían vivir *nepantla*, divididos entre dos modos de vida diferentes. Pierre murió como había vivido los últimos años de su existencia, extraviado cultural y físicamente, devorado por el bosque en el que se había perdido. En muchos aspectos su trayectoria repite, a la inversa, la de Étienne Brûlé: ambos se apegaron a un mundo que no era el suyo y, en un momento u otro, fueron arrancados de su universo de adopción. Ambos perdieron la confianza de los europeos y de los indios antes de tener un fin trágico. El paso de un

[30] Delâge (1991), p. 185.
[31] Beaulieu (1990), p. 77.

mundo a otro —el mestizaje cultural— puede estar lleno de escollos para quienes se arriesgan a emprenderlo a solas, lo cual no fue el caso de los indios de la Nueva España.

¿Acaso no había otra salida que el regreso a los propios orígenes? En 1626 le tocó a un joven hurón, Amantacha, el turno de descubrir Francia. Hijo de un mercader attigneenongnahac, recibió el bautismo en la catedral de Ruán en 1627. Quiso el azar que, en la travesía de regreso, su barco fuera capturado por unos ingleses, lo que le valió permanecer en Inglaterra durante otro año. Amantacha, que dominaba tanto el francés como el inglés, se mantuvo a pesar de todo inquebrantablemente fiel al mundo hurón y no les dio a los jesuitas la ayuda con que ellos contaban.[32]

"Volverse salvaje con los salvajes"

El "vagabundeo" de los indios seducía a los tramperos tanto como intrigaba y escandalizaba a los clérigos.[33] "Esos canadienses son vagabundos, van por la vida aquí y allá, sin parar; por lo tanto no podrán asistir regularmente ni a misas ni a oraciones ni a oficios públicos, ni frecuentar sermones ni recibir los sacramentos."[34] Al no poder congregarlos perdurablemente, algunos misioneros decidieron vivir entre los pueblos indígenas para conocerlos y convertirlos. Desde 1612 el jesuita Enémond Massé había acompañado a la "cabaña" de Louis Membertou, uno de los primeros grupos conversos, al Río San Juan.[35] Unos recoletos invernaron en la región de los hurones; luego le tocó al jesuita Jean de Brébeuf. Durante varios meses Brébeuf siguió a una cabaña de montañeses que habían partido a la caza, por un radio de 20 a 25 leguas alrededor de Quebec, para familiarizarse con la sociedad y la lengua indígenas. Ése no fue más que un embrión de misión, barrido en 1629, cuando la ocupación inglesa, con todo el resto de la presencia francesa.

Esas primeras estadías en el territorio exponían brutalmente a los sacerdotes franceses a los rigores del invierno canadiense. Les ofrecían la oportunidad de seguir paso a paso y, sin duda, de compartir, la principal actividad de los habitantes, la caza de los animales de pelaje, mientras los enfrentaban, día tras día, con los hábitos de un grupo indígena.

> Cuando nuestra gente [los indios] observaba que ya no había más caza a tres o cuatro leguas a nuestro alrededor, un salvaje que conocía bien el camino del lugar al que íbamos gritaba a todo pulmón, una buena mañana, fuera de la cabaña: "escuchad, hombres: me voy a marcar el camino para salir mañana al despuntar el día". Tomaba un hacha y marcaba algunos árboles para guiarse [...]

[32] Trigger (1991), p. 203.
[33] Carile (1987), p. 159, nota 11.
[34] El jesuita Biard, citado en Delandres (1989), p. 787.
[35] Lafleche (1990), p. 212.

En cuanto es de día todo el mundo se prepara a salir del alojamiento. Se comienza por el almuerzo, si hay con qué, pues a veces se parte sin almorzar; se prosigue sin comer, y se va uno a la cama sin cenar. Cada quien hace su parte lo mejor que puede; las mujeres golpean las paredes de la cabaña para hacer caer el hielo y la nieve de las cortezas que ellas envolvían. Una vez hecho el bagaje, se echan sobre la espalda o sobre la cintura los largos fardos que sostienen con una cuerda que se pasan por la frente, bajo la cual ponen un trozo de corteza por temor a lastimarse. Una vez todos cargados, montan sobre unas raquetas que se ponen en los pies para no hundirse en la nieve. Hecho esto, marchan en los campos y las montañas, llevando delante a los niños pequeños que parten muy temprano y a veces sólo llegan muy tarde. Esos pobres pequeños llevan su paquete o su red para habituarse pronto a la fatiga, y se intenta hacerles competir, a ver quién soportará o arrastrará más.[36]

El viaje, iniciación en todos los sentidos de la palabra, es una búsqueda mística para esos religiosos que se enfrentan a ellos mismos en las soledades de Canadá.[37] Es asimismo una prueba intelectual, muy particularmente para los jesuitas, que no pierden ocasión de oponer nuestra razón occidental a las creencias y las prácticas de los indios. La Europa de la razón iniciaba por entonces su auge. En 1637 aparecía en Leyden, en las prensas de Jean Maire, el *Discurso del método* de René Descartes. Razonar en Canadá resultaba a menudo una desventaja para los misioneros; el padre Lejeune, quien se asombraba del trato que los montañeses reservaban a los huesos de los castores que habían matado, se ganó esta tajante respuesta: "Tú no tienes ingenio, ¿no ves que vosotros y los iroqueses cultiváis la tierra y recogéis los frutos, y no así nosotros, y por lo tanto no es lo mismo?" El jesuita confesó su malestar: "Me eché a reír al escuchar esta respuesta impertinente; lo malo es que no hago más que tartamudear, que confundo una palabra con otra, que pronuncio mal, y así casi todo se va en risas".[38] Cuando el mismo jesuita explica que "el granizo no es más que el agua de lluvia que se congela por el frío", sus interlocutores se burlan: "Tú eres un ignorante [. . .] *Eca titou, eca titou, nama khitirinisin*, cállate, cállate, tú no tienes ingenio". ¡Ruda lección para un ex profesor de retórica del colegio jesuita de Caén!, lo que no impidió que el jesuita considerara que esos "salvajes" valían tanto como los campesinos franceses, y quizás aún más.[39] La comparación entre el mundo amerindio y los campos de Europa se había vuelto el lugar común de los misioneros desde el Renacimiento.

[36] Beaulieu (1990), p. 26, citando la "relación de 1634" del padre Lejeune.

[37] Nos vemos tentados a esbozar un paralelo entre el misticismo del evangelizador de México, Martín de Valencia, en el siglo XVI, y la espiritualidad de los jesuitas franceses inspirada por el P. Lallemant (1587-1635). Pero H. Brémont ya había hecho hincapié en los nexos entre la España del siglo XVI y la Francia de Luis XIII al hablar de una "invasión mística" originaria de España (Delumeau [1971], p. 95, y H Brémont [1967], *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de Religion*, París, vol. II).

[38] Lejeune (1973), p. 54.

[39] *Ibidem*, p. 61. Sagard compara, asimismo, a los montañeses y los nómadas con los aldeanos y la gente común (Lejeune [1973], p. 80, n. 1).

No todos resistían las condiciones de vida, la suciedad de las ropas, de los alimentos y las cabañas, los olores insoportables, y muchos volvieron enfermos a Quebec. Para sobrevivir, el padre Lejeune tuvo que "ir a los bosques a mordisquear los retoños de los árboles y a roer las cortezas más tiernas"; antes se había comido las pieles que primero le habían servido para remendar su sotana. Describiendo la manera en que compartía el alimento de los montañeses entre quienes vivía, Lejeune nos da esta fórmula notable: "Por último, hubo que acostumbrarse a todo, volverse salvaje con los salvajes", mientras que Brébeuf aconsejaba a los candidatos a misioneros: "Hay que comportarse de modo que no se sea inoportuno a ninguno de esos bárbaros".[40] Lo cual no excluye ni el rechazo despectivo del paganismo ni el sarcasmo y el desconcierto cuando el misionero se da cuenta de que, a pesar de sus esfuerzos y pese a todo lo que creía saber de la cultura indígena, los indios siguen mostrándose impermeables a la fe. El franciscano Diego de Landa entre los mayas de Yucatán o el jesuita José de Anchieta entre los tupí de Brasil, un siglo antes, habían hecho similares comprobaciones.

La laboriosa conversión de la Huronía[41]

A partir de 1634 los hurones tuvieron que hacer frente a los avances de los misioneros católicos que habían acudido a instalarse entre ellos.[42] Los jesuitas, con el apoyo de la Corona de Francia, se habían propuesto convertirlos. No se trataba de recién llegados. Tras haber desembarcado en Acadia en 1611, los jesuitas se establecieron en Quebec en 1625. Su presencia convirtióse pronto en un elemento determinante de la alianza entre hurones y franceses. Estrechamente ligados a la presencia francesa, tomaron parte directa —aunque discreta— en el comercio de pieles; por otro lado, algunos de ellos estaban emparentados con los responsables de la colonización; el padre Antoine Daniel, hijo de un comerciante de Dieppe, tenía hermanos en el seno de la Compagnie des Cent-Associés que había fundado Richelieu.[43]

Para contrarrestar la influencia de intérpretes como Étienne Brûlé, los jesuitas impusieron gente de su confianza, bajo su control directo.[44] Esa "limpieza" fue acompañada por la eliminación definitiva de los protestantes de una Nueva Francia en la que debían triunfar los ideales de la Contrarreforma. La creación de un colegio en Quebec en 1635, así como el llamado a las ursulinas y a las hospitalarias, reforzaron el marco religioso de la

[40] Laflèche (1990), pp. 74, 119, 77, 213.
[41] Sobre la bibliografía, Carile (1987), p. 167.
[42] Los recoletos fundaron la misión de la Huronía (1623-1629). Los jesuitas participaron en ella a partir de 1626.
[43] Laflèche (1990), p. 121.
[44] Trigger (1987), p. 202.

colonia. La fundación de Montreal, en 1642, demuestra la estrecha imbricación de los misioneros y de los intereses de la trata de pieles.[45]

En 1640 la Compañía de Jesús contaba con 13 sacerdotes y 14 ayudantes. Por esa fecha emprendió la construcción de la aldea de Sainte-Marie, verdadero enclave europeo en tierra hurona, con su capilla, su hospital, sus edificios reservados a los artesanos y su granja en la que se criaban pollos, cerdos y venados, sin olvidar un cementerio. La aldea se bastaba para cubrir sus propias necesidades y debía encontrarse siempre en estado de repeler los ataques del adversario. En torno de los misioneros un personal de "enganchados" y de "mantenidos" velaba por satisfacer las necesidades de la vida cotidiana. Los indios los identificaban totalmente con los jesuitas, para bien o para mal, como tuvo que aprenderlo Jacques Douart. Éste había llegado a la Huronía a la edad de 16 años. Seis años después los hurones hostiles a los misioneros lo asesinaron, así como a uno de sus compañeros. Ésa era una manera indirecta de agredir a los jesuitas sin atacar físicamente a sus personas. Por entonces los hombres de la compañía se apresuraron a invocar una aparición milagrosa de san Ignacio para calmar la inquietud de sus servidores.

Durante el invierno de 1647-1648 más de tres mil hurones residieron en Sainte-Marie. Los jesuitas se esforzaron por todos los medios por apartar a los laicos —a excepción de los suyos— del territorio indio. Ya no se podía permitir que los europeos vivieran con los hurones y "se volvieran salvajes", es decir, se indianizaran. Fue un éxito. A mediados de siglo la población francesa de Huronía se reducía a unas cincuenta personas.[46] La experiencia de Sainte-Marie no deja de evocar la misión de São Paulo que había servido como cabeza de puente a los jesuitas de Brasil. Por lo demás, el precedente portugués era abiertamente mencionado por la compañía: "El gran poder que manifestaron los portugueses al comienzo en las Indias Orientales y Occidentales provocó la admiración en el espíritu de los indios, de modo que esos pueblos abrazaron, casi sin contradicción, las creencias de aquellos a los que admiraban".

La conversión de los hurones al cristianismo les permitió adquirir mercancías a mejor precio, procurarse armas de fuego y refugiarse en los fortines en caso de ataque enemigo. Para destacar la superioridad técnica de los europeos los jesuitas no vacilaban en enseñarles curiosidades técnicas: un frasco de aumento, una "lente de once facetas que les representaba otras tantas veces un mismo objeto". Sin descuidar la escritura, "pues no podían concebir cómo uno de nosotros, estando en el pueblo, les había dicho y puesto al mismo tiempo por escrito lo que otro, que sin embargo estaba en la casa más alejada, le decía inmediatamente viendo la escritura". Las imágenes piadosas que mostraban el infierno y el paraíso dejaban estupefactos a los indígenas, atizando su curiosidad.

[45] Dechêne (1988).
[46] Laflèche (1990), pp. 140, 149, 156.

Como en otras regiones del continente americano, los jesuitas se encontraron en competencia con los chamanes indígenas. Pero esta competencia no tardó en dar un giro dramático. La llegada de los misioneros a la Huronía había coincidido con la difusión de grandes epidemias que diezmaron las filas de los indígenas. A partir de 1634 las pestes se generalizaron. La de 1635 no perdonó hurones, montañeses ni algonquinos. Esas oleadas continuas de enfermedades ponían en peligro la empresa evangelizadora. La mitad de los hurones, de los iroqueses y de los neutres había desaparecido entre 1634 y 1640. Para explicar la muerte que los asolaba, los indígenas acusaron a los religiosos. Culparon a la "nieve blanca" (el azúcar) que se servía a los enfermos, o a la escritura. "Son vuestras escrituras las que nos quitan la vida; pues desde que habéis descrito nuestro país, nuestros ríos, nuestras tierras y nuestros bosques, nos morimos todos, lo que no pasaba antes de que llegárais aquí."[47] Rara vez el poder de la escritura fue tan dramática y poderosamente denunciado, como si poner algo por escrito provocara entre los indígenas una pérdida del impulso vital.

Muchos sospechaban que los misioneros hacían hechizos, que difundían "conjuros que causan la destrucción de sus trigos y que engendran enfermedades contagiosas y populares. . .". En 1637 los miembros de la compañía fueron acusados de hechicería y tuvieron que comparecer ante el gran consejo de la confederación hurona. La opinión, en su gran mayoría, estaba convencida de la responsabilidad de los jesuitas. El bautismo que daban a los niños y su extraña solicitud a la cabecera de los agonizantes les parecían a muchos prácticas sospechosas, casi mortíferas. Los propios jesuitas se veían obligados a rendirse ante la evidencia: "Allí donde éramos mejor recibidos, donde bautizábamos a más, era en efecto, donde había más muertes". Pero los indios que practicaban el comercio con los franceses y los que trabajaban por reforzar la alianza con ellos se opusieron a la eliminación de los misioneros. Los hurones ya no podían prescindir de la protección militar de los franceses ni de sus mercancías. Si no exterminaban a los jesuitas era "por el temor de perder su comercio con los franceses". Costase lo que costare tenían que conservar su posición de intermediarios e impedir todo intercambio directo entre los franceses y otras tribus. Los hurones habían caído en la trampa; sus nuevas necesidades, junto con los imperativos de su propia defensa, les quitaban todo margen de maniobra.

Esta situación sin salida intensificaba las tensiones con los misioneros, cuya alianza era demasiado valiosa para romperla. Y además los indios tenían que asegurarse el monopolio de las relaciones con los franceses; en 1642 los hurones hicieron lo imposible por convencer a los jesuitas de que no fuesen a visitar a los neutres y los petunes. El miedo ancestral a romper el círculo del intercambio actuó en favor de los misioneros. Los indios temían

[47] Delâge (1991), pp. 97-99, 100, 176, 177.

que, en caso de ruptura, los donadores —en este caso los franceses— adquirieran poderes de hechicería que sembrarían la devastación. "Romper la alianza [era] fallar a la reciprocidad, [era] conferir a los franceses un temible poder sobrenatural de destrucción." Fue así como los indios interpretaron las consecuencias catastróficas del asesinato del intérprete Étienne Brûlé: habían provocado la cólera de sus deudos, que se habían vengado difundiendo una epidemia, la de 1636-1637, a la que pocos hurones habían sobrevivido.

Los jesuitas multiplicaron las conversiones, con distinto grado de éxito. Tal como en Nueva España, Perú o Nuevo México, algunos indígenas eligieron el bando de los misioneros. En Ossossané un hurón de 35 años llamado Chiouatenhoua supo aprovechar su cristianización. Convertido en Joseph Chiouatenhoua, violó las costumbres arrogándose el título de hermano mayor y tratando a su hermano mayor como si fuera el menor. Los misioneros le permitieron acompañarlos a visitar a los neutres y los petunes. Joseph era ahora el intérprete del cristianismo ante su comunidad y defendía ardientemente la obra de los misioneros; "Les estamos demasiado agradecidos de que hayan venido de tan lejos para darnos el conocimiento de ese remedio tan saludable, el cual, gracias a Dios, me han enseñado: es mucha gloria para mí creer como los franceses."

En las declaraciones que le atribuyeron los misioneros puede oírse aún el eco de los debates que animaban a los hurones a propósito del respeto a la tradición y de la introducción de innovaciones de todas clases:

> Os pregunto, cuando al comienzo visteis sus hachas y calderas, después de haber reconocido que eran incomparablemente mejores y más cómodas que nuestras hachas de piedra y nuestros recipientes de madera y de tierra, ¿habéis por ello rechazado sus hachas y calderas, porque eran cosa nueva en vuestro país y era costumbre de Francia servirse de ellas, y no costumbre vuestra? Que si nos apremian a creer lo que ellos creen, y a vivir conforme a esta creencia, tenemos gran obligación para con ellos: pues, en efecto, si lo que dicen es verdad, como lo es, somos la gente más miserable del mundo, si no hacemos lo que nos dicen.[48]

Al mismo tiempo que se medía con los chamanes locales Joseph practicaba la trata de pieles; se dirigió a Quebec y obtuvo precios más ventajosos que los conseguidos por los otros indios. Cuando en 1641 pereció en manos de los iroqueses su hermano siguió su ejemplo, y su hija fue confiada a las ursulinas de Quebec. La mitad de su cabaña albergaba una capilla. Antes de convertirse Chiouatenhoua había sido un hombre inclinado a vivir al margen de su comunidad, poco aficionado a las mujeres, al tabaco, los banquetes o el juego; en suma, se había apartado de todo lo que podía integrarlo al grupo. Tal vez ese rasgo de carácter lo predisponía a abrazar la fe de los franceses. Sea como fuere, una vez cristiano, supo labrarse una posi-

[48] *Ibidem*, pp. 101, 187, 191.

ción dominante y ser oído por los notables: "Y los más considerables de su aldea [. . .] quisieron introducirlo en los negocios".

El "país al revés" o el aniquilamiento de la Huronía

El ejemplo de Joseph tuvo cada vez más émulos. El desorden en que había caído el mundo indígena favorecía el progreso del cristianismo: la amenaza iroquesa, la intensificación de la guerra, las epidemias, los desplazamientos de población, la llegada continua de refugiados y la dependencia material con respecto a los franceses hacían tambalearse los cimientos de la sociedad india. Las "aflicciones" precipitaban a los hurones en los brazos de los jesuitas: "Han abierto los ojos y ahora ven más claro que nunca que no hay otra Divinidad que la que nosotros les predicamos [. . .], *afflictio dat intellectum*".[49]

Durante el decenio de 1640 el número de conversos aumentó muy sensiblemente, hasta el punto de constituir un grupo aparte que viajaba en sus propias canoas cada vez que los hurones se dirigían a Trois-Rivières o a Quebec para participar en la trata. Llevaban cruces y las disponían en sus campos de "trigo de Indias", es decir de maíz. Su negativa a participar en las ceremonias tradicionales atizó conflictos interminables, sobre todo en ocasión de los ritos curativos, de los que dependía la suerte de los miembros de la comunidad. Cuando Charles Tsondatsaa, jefe de los cristianos de Ossossané —La Conception, en el noroeste de la Huronía—, rehusó la oferta de presidir una danza destinada a salvar a su sobrina, su negativa conmovió los antiguos nexos de solidaridad que unían a los miembros de la comunidad. Los cristianos nuevos se negaban a practicar el *andacwandet*, ritual curativo que era destinado a sanar al enfermo provocando acoplamientos entre las muchachas y los hombres de una aldea. El mismo ostracismo recayó sobre la *ononharoia*, o "inversión de seso", que incitaba a unos soñadores desnudos o disfrazados a visitar las cabañas de una aldea para recibir los presentes que cumplirían su sueño. "Los participantes son poseídos de furia y asaltan las cabañas, simulando el ataque y el combate de un enemigo."[50]

Desde los comienzos de su apostolado en Acadia los jesuitas habían expresado el temor ante la mezcla de las creencias cristianas con las idolatrías. Citando explícitamente el caso de México y de Perú, denunciaban la yuxtaposición de prácticas: "Nos encontramos súbitamente más bien con una sinagoga de samaritanos que en una iglesia de fieles. Pues todos esos bautizados venían, sí, a la iglesia, pero musitaban sus antiguas idolatrías".[51] Los ritos funerarios de los hurones, sin embargo, encontraron la acogida com-

[49] *Ibidem*, p. 195.
[50] Laflèche (1990), p. 155.
[51] Citado en Deslandres (1989), p. 785.

prensiva de los jesuitas. Los moribundos tenían la costumbre de ofrecer el *atsataion*, o "festín de adios", y los jesuitas lo aprobaron, dándole un sentido cristiano. También les llamó la atención la gran fiesta de los muertos, que incluso suscitó su admiración, lo que explica sin duda que los misioneros toleraran el entierro de los cadáveres junto con objetos familiares. Al menos, eso es lo que revelan las tumbas del cementerio cristiano de Sainte-Marie.[52]

Progresivamente paganos y cristianos llegaron a celebrar rituales separados. Se les enterraba en cementerios distintos. La diferencia era tan profunda que algunos neófitos se declaraban "franceses y conversos", como si hubiesen roto todo nexo con el mundo de los hurones, lo cual les valía el sarcasmo de los paganos, que le dijeron a uno de ellos: "Vete, pues, francés, vete en buena hora a tu país, embárcate en los navíos, puesto que eres francés cruza el mar y vete a tu patria; hace demasiado tiempo que aquí nos haces morir".

El cristianismo era percibido por los partidarios de la costumbre como una fuerza desestabilizadora. "Nosotros tenemos nuestras maneras de actuar, y vosotros las vuestras, así como las otras naciones; cuando nos habláis de obedecer y reconocer por amo al que decís que hizo el cielo y la tierra, me imagino que habláis de poner de cabeza el país."[53] Un siglo antes el cacique mexicano don Carlos se valía exactamente del mismo lenguaje, como si por doquier en la tierra americana el enfrentamiento de las creencias indias y del cristianismo de los evangelizadores se planteara en términos idénticos. El injerto cristiano perturbaba la sociedad indígena, acentuando las separaciones sociales. Al prohibir la participación de los neófitos en los banquetes los misioneros hacían que los ricos no tuvieran que redistribuir sus bienes y, por lo mismo, privaban de esta redistribución a los menos privilegiados. El cristianismo inculcaba la idea de la responsabilidad personal al poner el acento en el individuo a expensas de la solidaridad colectiva en el seno de un universo que estaba en vías de desestructuración. Triste pero irrefutable consuelo: el mensaje cristiano, y más aún los ritos que proponían los misioneros, ofrecían asimismo —como en México y los Andes— los medios de dar un sentido nuevo a los trastornos y de reconstruir, con menor gasto, una existencia viable. Pero todavía faltaba ver si los indios los aceptaban y los asimilaban.

Los tradicionalistas rechazaban con vigor las pretensiones de los indios cristianos. Los hurones fieles a los ritos antiguos denunciaban las maniobras de los jesuitas: "Son impostores que al no tener en este país otra defensa que el miedo a un fuego imaginario del infierno, nos intimidan con esas penas para conservar la vida [. . .] éramos el terror de nuestros enemigos; hoy, nos vemos reducidos a nada [. . .] Es la fe la que nos trae estas

[52] Wilfrid y Elsie McLeod Jury (1965), *Sainte-Marie Among the Hurons*, Oxford University Press, Toronto, p. 93.

[53] Delâge (1991), p. 223.

desdichas". Los paganos lanzaban bolas de nieve, "palos, tronchos de trigo de Indias" contra los neófitos a los que, por irrisión, llamaban los "Marianos", "porque a menudo oían en sus plegarias el nombre de la Santísima Virgen".

Se multiplicaron las amenazas y los intentos de asesinato contra los conversos. Como en el resto del Nuevo Mundo, sueños y visiones fortalecían las empresas de los *sachems* y de los curanderos para combatir a los misioneros:

> Ha aparecido en los bosques un fantasma de prodigioso tamaño que lleva en una mano unas espigas de trigo de Indias y en la otra gran abundancia de pescados, con objeto de que nada pueda faltar para que vivan los hombres [. . .] Les haría bien a todas las almas, y era falsedad creer que alguna pudiera tener como destino un lugar de suplicios, y unos fuegos que no hay bajo la tierra, y con los que falsamente se les trata de espantar.[54]

Sin embargo, los tradicionalistas nunca se atrevieron a exterminar a los jesuitas ni a aliarse con los iroqueses, en lugar de proseguir contra éstos una lucha perdida de antemano. La dependencia material y comercial en la cual había caído la Huronía, sumada a la influencia de los indios cristianos, creaba una situación sin retorno. Peor aún, desembocaba en un callejón sin salida que sería su fin. Después de años de guerrilla contra los hurones los iroqueses se lanzaron a una empresa de destrucción sistemática. "El designio de los iroqueses, hasta donde puedo verlo, consiste en hacer prisioneros a todos los hurones, y, habiendo dado muerte a los más considerables y a una buena parte de los otros, no hacer de los dos más que un solo pueblo y una sola tierra."[55] Un clima de terror se abatió sobre la Huronía.

A finales del decenio de 1640 varias expediciones diezmaron la comarca, destruyeron las aldeas y atacaron hasta a los misioneros jesuitas, algunos de los cuales perecieron al lado de los hurones: el padre Jean de Brébeuf expiró en marzo de 1649 en la aldea hurona de Taenhatentaron, en el actual Ontario. Los iroqueses onontagué le habían dado muerte, así como a otro jesuita, menos por odio al cristianismo que porque tenían la costumbre de eliminar a los cautivos gravemente heridos que les estorbaban. De acuerdo con la tradición iroquesa, los misioneros sufrieron el tormento de la túnica de corteza —un gran cinturón cubierto de resina, que arde fácilmente—, y el del collar de hachas, cuyo hierro, al rojo blanco, torturaba el pecho y los hombros de los prisioneros. La descripción enriquecida y fantasiosa de los tormentos que los dos jesuitas tuvieron que soportar llegó a tiempo para alimentar una literatura edificante que, en lo sucesivo, inscribía a Canadá al lado de Japón y de otras tierras infernales.[56] El papel del

[54] *Ibidem*, pp. 224-227.
[55] Laflèche (1990), p. 125.
[56] Véase la relación del padre Ragueneau en Laflèche (1990).

Mal estaba, esta vez, encarnado por los iroqueses, "nación feroz y belicosa, sedienta de sangre humana hasta la embriaguez, sin fe y sin ley". Para colmo de ignominia, ¡eran aliados de los holandeses, rivales comerciales y execrables herejes!

La ofensiva iroquesa —que movilizaba a los onontagué, a los goyogouin y los tsonnontouan— había aprovechado la irresistible atracción que los hurones sentían hacia las mercancías francesas. En 1648 una parte de las fuerzas huronas había tomado el camino de Quebec, "para tratar los asuntos de su comercio con los franceses", dejando su territorio prácticamente indefenso. Ése fue el crepúsculo de la Huronía, que los jesuitas vivieron en una atmósfera de exaltación espiritual.[57] Asesinados porque habían decidido quedarse en el lugar para bautizar a los indios que resistían a su alrededor, los jesuitas cosechaban almas para el cielo a medida que iba siendo aniquilada la Huronía. Y cuando en junio de 1650 los franceses abandonaron la comarca, el poblado de Sainte-Marie fue entregado a las llamas, y los restos de los jesuitas mártires fueron exhumados y sus cuerpos hervidos "en una fuerte lejía"; sus huesos fueron raspados, limpiados y envueltos en paños de seda.[58]

A comienzos del decenio de 1650 los días de la Nueva Francia parecían tan contados como los de la Compañía de Jesús. Los ataques de los iroqueses y el descenso del abasto de pieles incitaron a los franceses a retornar a su país. Muchos jesuitas tomaron el mismo camino. Durante ese tiempo la revuelta de la Fronda paralizaba la metrópoli. Sin embargo, la firma de la paz con los mohawk les dio un respiro a los franceses de Quebec, quienes sufrieron la humillación de ver a los iroqueses atacar, ante sus propios ojos, a los hurones refugiados en la isla de Orleans. Aquella Nueva Francia, al borde de su fin, no habría de ser, a comienzos del decenio de 1660, más que una gran tienda de trata; en todo caso, nada parecido a una colonia dotada de una población abundante, capaz de proveer a su subsistencia.[59] Mientras a América del Norte afluían los ingleses y holandeses, la emigración francesa seguía siendo de las más reducidas, sometida a normas morales y religiosas que excluían a quienes no fueran católicos. Por entonces tres mil franceses poblaban Canadá, establecidos en sus dos terceras partes alrededor de Quebec.

Canadá, como Nueva Francia, Perú y Brasil, fue escenario de la expansión de una potencia católica que compartía los ideales de la Contrarrefor-

[57] *Ibidem*, pp. 127, 151, 162; en 1648-1649 se cuentan 18 misioneros en la Huronía (Laflèche, p. 149).

[58] Una fe común en la eficacia de los rituales unía de manera inesperada a los religiosos de la compañía con las sociedades amerindias que habían tratado de cristianizar y que los englobaban. Los hurones, en ocasión de la fiesta de los muertos, cada diez o doce años, trataban así los esqueletos de sus difuntos, cuyos huesos dejaban secar antes de envolverlos en ricos paños (Laflèche [1990], p. 193).

[59] Había sido concebido y organizado por los misioneros, por sociedades devotas —la Sociedad de Nuestra Señora de Montreal— o por comunidades religiosas, hospitalarias y ursulinas.

ma. Al catolicismo se le debe, sin la menor duda, el interés de los misioneros por las poblaciones indias, resueltos a evangelizar a los naturales, como lo habían hecho sus predecesores en toda la extensión de la América ibérica. Para los laicos como Marc Lescarbot, los seculares como Jessé Fléché o los jesuitas,[60] el indio no fue tan sólo un asociado en la caza, un proveedor de pieles más o menos dócil o un personaje irritante y peligroso. Era un salvaje al que había que trasformar y salvar, así fuese contra su voluntad. No faltaban los obstáculos, y los primeros jesuitas recordaban que en México y Perú, a diferencia de Canadá, "la gente no era salvaje, sino civilizada, no era corredora, sino detenida [es decir, sedentaria], no abandonada, sino vigilada por pastores".[61] La falta de metales preciosos, mal compensada por las pieles de castor, añadía una desventaja importante para una Francia debilitada y agitada, hasta la Fronda, por disturbios y sobresaltos.

A falta de una intervención resuelta de la Corona francesa y en ausencia de una verdadera "conquista espiritual" —reservada de hecho al reino de Francia, tachonado de misiones—, esta primera colonización no podía competir con la Conquista hispánica; nada comparable siquiera a la ocupación de Florida. Pero el más débil pierde siempre. La empresa demostró que las incursiones limitadas de los misioneros y la penetración comercial, así fuese indirecta, bastaban para desequilibrar el mundo indígena y hasta —en el caso de los hurones—, para borrarlos del mapa. Los indios perecían víctimas de la dependencia material a la que se les había precipitado y en que habían caído. No se necesitaron conquistadores. Como aprendices de brujo, los franceses de Quebec, tanto laicos como misioneros, desencadenaron una catástrofe humana de gran envergadura, sin poder ni querer contenerla. En contraste con la Corona española, Francia no se había preocupado por crear estructuras de sustitución —parroquias, aldeas. . .—, para encuadrar las poblaciones que pretendía subyugar. En cuanto al proyecto jesuita de fundar "un pueblo cristiano y católico con suficientes medios para vivir", tampoco se había logrado.[62]

Las relaciones establecidas con los hurones por intermediación de los mercaderes, los tramperos y los misioneros, las redes de trueque, la experiencia adquirida en un contacto cotidiano, se desvanecieron con la muerte de todo un grupo. Si de un extremo al otro del Nuevo Mundo las epidemias convirtieron los mestizajes en creaciones frágiles y efímeras, en Nueva Francia la improvisación, la impotencia y la impericia se combinaron para desgarrar su fina trama, lenta y laboriosamente tejida, sin que jamás se tratara de un exterminio.

[60] Sobre esas variantes del proyecto misionero véase Deslandres (1989), pp. 751-788.
[61] Citado en Deslandres (1989), p. 784.
[62] *Monumenta Novae Franciae*, t. I, p. 509, citado en Deslandres (1989), p. 782.

XIX. LA AMÉRICA PROTESTANTE

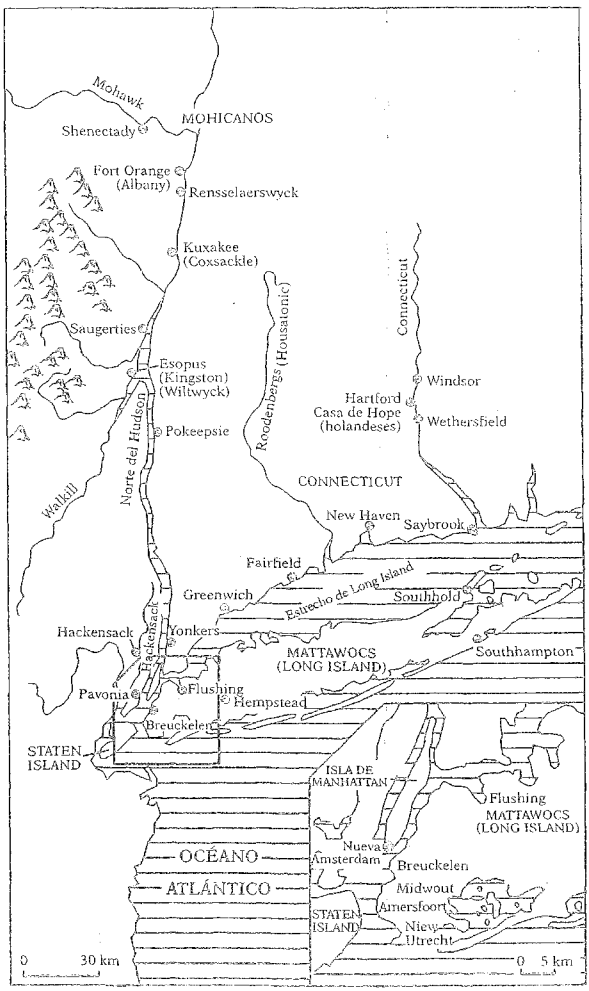
> En cuanto a los naturales de esta comarca,
> me parecen enteramente salvajes y feroces,
> ajenos a toda decencia, casi tan poco civilizados
> y tan imbéciles como espantapájaros; inclinados
> a toda clase de maldades y de impiedades; gente
> diabólica que no sirve a otro amo que al Diablo, es
> decir, al espíritu al que en su lengua llaman Menetto.
>
> Pastor JONAS MICHAËLIUS, 1628

AMSTERDAM, 1609. Los efluvios de pimientos, de especias y de tabaco formaban un contraste exótico con las brumas que inundaban los muelles y los canales de la gran ciudad del norte. Los exiliados, venidos de todo el continente, las minorías, las lenguas y las confesiones, hacían de Amsterdam una ciudad única, cuyo abigarramiento caracterizaba tanto la casta opulenta de los *particuliere kooplieden*, los mercaderes-negociantes, como los bajos fondos en que marinos y aventureros estaban listos para embarcarse rumbo a Java o a las plantaciones de Brasil.[1] Los enviados de Moscú, envueltos en sus pieles, se ajetreaban entre marranos portugueses de tez curtida, mientras que refugiados valones de los Países Bajos españoles se familiarizaban con las sonoridades de la lengua neerlandesa. La América ibérica no tenía ningún secreto para esos navegantes y esos mercaderes que hasta principios del decenio de 1570 habían formado parte integrante del gran imperio de Felipe II, agrandado con el dominio portugués tras la unión de las dos coronas. Al desplegar sus planes planetarios los negociantes de Amsterdam y de otras ricas ciudades de Holanda no hacían, en realidad, más que perpetuar la tradición del imperio de Carlos V y de su hijo, sus soberanos de ayer. Hasta en la remota Leeuwarden, la elegante capital de Frisia, monumentos flamantes, como la cancillería, aún traían a la memoria de todos el recuerdo aborrecido del señor de El Escorial.

Pero en 1609, después de treinta años de guerra, el norte del imperio de los Habsburgo había adquirido oficialmente su independencia y hacía una entrada triunfal en su Siglo de Oro. En torno del geógrafo Petrus Plancius varios cenáculos esbozaban perspectivas para el porvenir. Willem Usselinx, oriundo de Amberes y refugiado en Amsterdam, que había recorrido los muelles de Sevilla, de Porto y de las Azores, estaba convencido de que la

[1] Sobre los exiliados de Amsterdam y los comerciantes, Rink (1986), pp. 36-38.

MAPA XIX.1. *Nueva Holanda (primera mitad del siglo XVII)*



omnipotencia española se arraigaba sobre su imperio mundial, y que a Holanda le correspondía edificar otro, que reuniera todas las cualidades de su tierra de adopción. Una inteligente explotación de los recursos agrícolas del Nuevo Mundo, acompañada de un programa de educación y cristianización de los indígenas, sentaría las bases de ese imperio holandés. El plan de Usselinx, en el que resonaba, a casi un siglo de distancia, el eco de la *Utopía* de Tomás Moro, prohibía la esclavitud en todas sus formas y predicaba el trabajo voluntario.

Sin dejarse convencer por los generosos proyectos de Usselinx, los holandeses estaban dispuestos a aprovechar la tregua con España para reanudar por otros medios el sueño hegemónico de los borgoñones y de los castellanos del Renacimiento. Pronto lo lograrían, asegurándose el dominio del comercio marítimo en el Atlántico.

Los "patroons" del Hudson

Los holandeses controlaban el comercio de pieles en Europa y no podían dejar de interesarse por el Nuevo Mundo. En 1609 enviaron un navío al mando del inglés Henry Hudson a descubrir el paso del noroeste y comerciar entre Virginia y el Golfo de México. El explorador remontó el río que lleva su nombre hasta llegar a la zona de Albany. Fue un éxito. Trocó mercancías por una cantidad impresionante de pieles. Navíos de los Países Bajos, cada vez más numerosos, comenzaron a frecuentar las aguas de los ríos Hudson, Connecticut y Delaware.

La Nieuw Netherland Compagnie, creada por los comerciantes de Amsterdam, empezó a entrar en acción en 1615.[2] Hizo edificar Fort-Nassau no lejos del emplazamiento actual de Albany. El asentamiento dominaba la red hidrográfica de la costa este y controlaba el acceso a la ruta de los Grandes Lagos. Con ello los holandeses poseían ahora un as de triunfo; habían puesto pie en un territorio que producía *wampum*, una cuenta que se ponía en los collares y que servía como medio de cambio. Los indios la confeccionaban con conchas que recogían en las orillas del Estrecho de Long Island y la desembocadura del Río Connecticut. El *wampum* permitía adquirir pieles, mucho mejor que el oro y la plata, y figuraba en todas las trasacciones. Esta "moneda" india tenía tal importancia que los holandeses importaron de Venecia o fabricaron cuentas de vidrio y de porcelana. En 1650 el valor oficial del *wampum* ensartado era de 6 blancos = 3 negros = 1 *stuiver* holandés. Como en el caso de la moneda, existían diferentes calidades de *wampum*, y éste también sufría devaluaciones.[3]

[2] En neerlandés *Nieuw Neetherland*, pero en la historiografía francesa Nueva Holanda, mientras que ese nombre fue atribuido por los Países Bajos a la región de Pernambuco en Brasil; en Rink (1986), p. 47.

[3] Deläge (1991), p. 151.

Deseosos de aplicar una política más coherente y de concentrar sus esfuerzos, los holandeses habían creado en 1623 la West-Indische Compagnie, o Compañía Holandesa de las Indias Occidentales.[4] Nuevos fortines brotaron de la tierra, entre ellos Fort-Orange, mientras que en 1624, sobre la isla india de Manhattan, nacía Nieuw Amsterdam, más adelante rebautizada Nueva York, después de ser tomada por los ingleses.[5] La creación de la compañía esbozó un giro importante para la historia del noreste americano pues manifestó la intervención creciente de los estados en la definición de las estrategias comerciales en esa parte del continente. Mas, de momento, aún prevalecían los esfuerzos dispersos y las rivalidades entre facciones. Dos tendencias opuestas dividían a sus responsables holandeses; la compañía deseaba reducir a lo estrictamente necesario la presencia europea a fin de maximizar sus ganancias, mientras que otras voces predicaban una colonización de poblamiento que tomaría la forma de señoríos dirigidos por los accionistas de la compañía.

Las amenazas que desde 1607 representaba la presencia inglesa en Virginia contribuyeron al éxito de los partidarios del poblamiento, mucho antes de que Nueva Francia siguiera el mismo camino. La compañía creó señoríos: éstos eran confiados a la dirección de un *patroon* que se comprometía a instalar allí cincuenta colonos adultos en un periodo de cuatro años. Siguiendo el modelo de Guayana, esas empresas de poblamiento reunían a enganchados y terrazgueros bajo la autoridad de un accionista de la compañía. Kiliaen van Rensselaer, uno de los *patroons* más poderosos, instaló así en sus posesiones a 216 colonos entre 1630 y 1646.[6]

Puede parecer paradójico que Holanda decidiese reproducir un sistema señorial sobre sus tierras americanas, ya que ese pequeño Estado acababa de estructurarse de una forma que rompía decididamente con la Europa de los señores. De hecho, la institución conjugaba elementos del sistema señorial —el censo, el diezmo, el molino comunal— con rasgos más "capitalistas", y los terrazgueros eran a la vez locatarios y asalariados. El sistema permitía mantener apartados a los colonos independientes, mientras se organizaba una red de sujeción que incluía la trata de pieles. No por ello el monopolio de la compañía dejó de ser combatido muy pronto, pues sus defensores en Holanda eran poco numerosos, y la colonia del Hudson estaba lejos de colmar las esperanzas de la metrópoli.[7] Van Rensselaer comerciaba a su aire con los indios e incitaba a sus aparceros a participar en la trata. El auge de Rensselaerwick —el burgo de Rensselaer— descansaba en la

[4] Sobre la importancia del plan de colonización contenido en las "Provisional orders", Rink (1986), p. 76. "As a statement outlining the rights and the obligations of colonists in New Netherland, it should rank with the Mayflower Compact and John Winthrop's Model of Christian Charity."

[5] La expedición de colonización de 1624-1625 instaló a 300 colonos en Nueva Holanda, 270 de ellos en Nueva Amsterdam (Rink [1986], p. 91).

[6] Delâge (1991), p. 311.

[7] Rink (1986), pp. 115-116.

trata de pieles, y la gente del *patroon*, por muy desfavorable que fuese su condición inicial, contaba con participar en las ganancias.

Esta esperanza no bastaba para poblar convenientemente la Nueva Holanda. En 1629 aún no contaba más que con unos 300 colonos, holandeses, franceses, valones, escandinavos e ingleses. Al terminar el decenio de 1630 hubo que apelar en gran medida a los *coloniers*, o colonos libres, a quienes se tentó con perspectivas más halagüeñas. Desmontaron franjas de tierra estrechas pero profundas al borde de los ríos. De 1624 a 1635 las exportaciones de pieles se triplicaron con creces, pasando de 4 700 pieles a más de 16 300.[8] Por esa fecha la mitad de las pieles estaban depositadas en Fort-Orange.

Mas para la compañía; la experiencia resultaba desastrosa: terrazgueros y *patroons* habían metido mano por doquier en el comercio de las pieles. En el exterior, los ingleses de Nueva Inglaterra y de Virginia eran cada vez más numerosos y activos. Sobre el Río Delaware surgían en 1637 nuevos rivales, entre ellos la Compañía de Nueva Suecia, que reunía a mercaderes suecos junto con los marginados del monopolio holandés. El valle del Río Connecticut, donde se ajetreaban algunos tramperos solteros que vivían a la manera india, lejos de toda autoridad europea, empezaba a atizar las codicias enfrentadas de Nueva Amsterdam y de Boston, cada una de las cuales proclamaba sus derechos sobre ese territorio limítrofe.[9] En 1644, cinco años después de haber renunciado a todo monopolio, la compañía holandesa cerraba su establecimiento.

La liberación del comercio provocó una competencia desenfrenada; entrañó el alza de los precios de las mercancías europeas y de las pieles que vendían los indios. La situación resultó ser favorable a los indios, quienes obtenían por sus pieles precios considerados excesivos:

> Eso produjo una excesiva familiaridad con los indios; en poco tiempo éstos se volvieron arrogantes, y la arrogancia, ¿no es la madre del odio? [. . .] La trata es libre para todo el mundo, lo que hace que los salvajes tengan todas las cosas que hay en el mercado; cada uno de los holandeses quiere adelantarse a su compañero y se contenta con tal de ganar una pequeña cantidad.[10]

La compañía había intentado fijar un precio máximo a las pieles, pero los *bosloper* proliferaban. Esos traficantes se introducían en el mundo indígena y no vacilaban en recurrir a cualquier medio para procurarse pieles. Su presencia alteraba las relaciones entre iroqueses y holandeses. Proscritos en varias ocasiones, acabaron por ser legalizados en 1660. Por su parte, el poderoso Kiliaen van Rensselaer, quien había intentado impedir el paso de los navíos antes de llegar a Fort-Orange, fracasó en sus prác-

[8] Delâge (1991), p. 139.
[9] Rink (1986), pp. 121, 125.
[10] Delâge (1991), pp. 119-120.

ticas monopólicas.[11] Murió en 1643, consumido por la empresa de Rensselaerwick, aquel señorío híbrido que mezclaba el feudalismo con los intereses mercantiles en tierra india.

El precio de los castores

Los holandeses "intentaron entroncar su comercio en la ruta prehistórica del *wampum*, que desde Long Island [. . .] avanzaba por el Hudson, el Richelieu, el San Lorenzo y todo el baluarte canadiense habitado por los algonquinos".[12] Traficaron con los mahicanes y luego con los mohawk unos iroqueses—, pero encontraron dificultades mucho mayores que los franceses para inmiscuirse en los conflictos indígenas. En 1628 los mohawk sabotearon la celebración de una alianza entre mahicanes y algonquinos que habría desviado hacia Nueva Holanda las pieles de Canadá. Su victoria sobre los mahican los convirtió en únicos intermediarios de la trata con los holandeses, quienes confirmaron esa situación *de facto*. Los mohawk se volvían en el nivel local los amos de un juego que, en el norte, también convenía a los comerciantes franceses. Al impedir que los montañeses y los algonquinos negociaran en forma directa con los holandeses, los mohawk los mantenían firmemente dentro de la órbita francesa. Una vez más la extrema interdependencia de los grupos indios y de sus asociados europeos parecía un hecho inevitable de la historia de la costa este.

La supresión del monopolio tuvo efectos paradójicos. Siempre que podían los iroqueses aprovechaban los precios ventajosos, pero los desconcertaba la anarquía que dominaba los intercambios. Los asociados europeos eran múltiples, casi anónimos. Los indios no concebían que las relaciones pudieran limitarse a simples consideraciones mercantiles. En Fort-Orange, en 1659, no vacilaron en denunciar el materialismo, casi la "maldad" de sus socios: "Los holandeses dicen ser nuestros hermanos, ligados a nosotros por cadenas, pero en realidad no lo son sino porque nosotros tenemos castores, si no ellos no se interesarían para nada en nosotros. Las cosas deberían ser de tal modo que tuviéramos necesidad los unos de los otros".[13]

Esta petición arroja una luz excepcional sobre la frustración que frecuentemente causaban los intercambios entre indios e europeos. Se la puede hacer extensiva a todo el conjunto del continente americano y así evaluar mejor el choque que representó para los pueblos de México y de los Andes la difusión sistemática y universal del comercio español. Cuando en Fort-Orange se establecían nexos de gran familiaridad entre holandeses e

[11] En 1652 el gobernador Pieter Stuyvesant rebautizó Fort-Orange, que se convirtió en Beverwyck, "Villa Castor".

[12] Delâge (1991), p. 115. Así, "cuando en 1633 el valor del castor cayó de 8 a 4,5 florines, el *wampum* se devaluó a la mitad".

[13] *Ibidem*, p.124.

indígenas había que acompañarlos con gestos y ritos, a los cuales los iroqueses creían tener derecho:

> Ya no bastaba hacer venir a la casa a los indios según los hábitos comunes; también había que darles una atención extraordinaria. Es decir, había que admitirlos a la mesa, disponer servilletas ante ellos, ofrecerles vino y manjares, cosas que no reciben como lo haría el personaje de Esopo sino que consideran como algo que se les debe. No parecen contentos y, hay que decirlo, se muestran huraños cuando no se les manifiestan todas esas cortesías.

En realidad, por una parte y por otra se hacían esfuerzos por encontrar arreglos entre las costumbres indígenas y los hábitos holandeses. Los holandeses habían aprendido a adaptarse, aunque fuera superficialmente, a los modos de ser y de hacer de sus asociados. El gerente de Van Rensselaer, por la época de la omnipotencia de ese *patroon*, y luego el gobernador Pieter Stuyvesant, tuvieron buen cuidado de renovar periódica y ceremoniosamente la alianza con los iroqueses, quienes se sentían ligados en forma personal con esos dos personajes. Por lo demás, los indios estaban conscientes del peso que les reconocían colectivamente esas convenciones diplomáticas. Como la interrupción de los intercambios equivalía a una declaración de guerra, los holandeses de Fort-Orange tuvieron que ingeniarse para abastecer a sus aliados a cualquier costo, aun cuando los conflictos europeos dificultaran la llegada de mercancías. Por su parte, sus asociados iroqueses asimilaban prácticas que los familiarizaban con la economía de mercado tal como la concebían los europeos; si iban en grupo a Fort-Orange, una vez allí exigían elegir las casas a las que irían y seleccionar las mercancías que les interesaban. Se les oyó discutir cada vez más a menudo de precios: un castor debía valer tantos puñados de pólvora o de *wampum* blanco o negro. A mediados del siglo XVII la coexistencia entre europeos e indígenas en Nueva Holanda había producido un mestizaje de hábitos y de actitudes que moderaba la alteración de las prácticas comerciales.

LA SUPREMACÍA DE LOS IROQUESES

Los asociados indígenas de los holandeses fueron iroqueses —mohawk y oneidas— o mahicanos. Intereses comerciales, cosmopolitismo y laicismo triunfaron en Nueva Holanda sobre el espíritu misionero, tal como lo cultivaban los autores de la Contrarreforma católica; Jonas Michaelius, único pastor del territorio, renunció muy pronto a evangelizar a los indígenas,[14] lo que no dejó de tener consecuencias para las relaciones establecidas por los colonos y los naturales. Al no mantener misioneros en tierra india, como los franceses, los holandeses conocían mal a sus interlocutores. En 1628

[14] *Ibidem*, p. 127.

ningún holandés dominaba verdaderamente una lengua indígena, y la situación no parece haber mejorado en el decenio de 1640. Algunas palabras y gestos servían para mantener relaciones elementales; a menudo la ignorancia de las costumbres indias se volvía contra los holandeses. El interés que el gobernador Johan Mauritz de Nassau manifestó por los naturales de Brasil casi no parece haber encontrado eco en las riberas templadas del Hudson.

Las cosas y las mujeres establecieron el nexo con el otro mundo. Los indios estaban siendo invadidos por los objetos europeos. No es casualidad que los holandeses recibieran el nombre de *charistooni* —"los que trabajan el hierro"— o de *assirioni* —"los que fabrican paños". En 1634 un cirujano de Fort-Orange notó en casa de sus anfitriones mohawk la presencia de hachas, describió "camisas, abrigos y navajas de afeitar, de fabricación francesa". Puertas con hojas cepilladas, diversos objetos de hierro, cadenas y rastrillos llamaron la atención de los visitantes europeos. "El 10 de enero de 1635, Jeronimus, un compañero de Bogaert, se quemó, por accidente, una buena parte del pantalón y pudo remendarlo gracias a un pedazo de paño que le dio la madre de un jefe oneida."[15] La invasión de objetos europeos parece más precoz allí que en la Huronía, probablemente porque los precios de las mercancías holandesas eran más bajos que los fijados por los franceses.

Ésa no era la única ventaja de que gozaban los iroqueses. Para dirigirse a Fort-Orange no tenían que recorrer centenares de kilómetros al descubierto como los hurones, sufriendo ataques mortíferos; el puesto de trata holandés se encontraba a las puertas del territorio mohawk. Tampoco tenían que soportar la presencia de los misioneros católicos, con las muchas tensiones y escisiones que causaba la evangelización de una parte, por limitada que fuese, de la comunidad. Por último, los iroqueses poseían armas de fuego. Éstas habían llegado un poco después, a fines del decenio de 1630, cuando la trata en Nueva Holanda se volvió libre. En lugar, o como complemento, de sus armas tradicionales, los iroqueses se pusieron a adquirir fusiles, espadas, hachas y macanas de hierro.

Ingleses y después holandeses comprendieron las ganancias considerables que podía valerles ese nuevo negocio. Muy pronto el comercio de armas hizo inclinar la balanza en favor de los grupos iroqueses que se aprovisionaban en Fort-Orange. Así los mohawk pudieron equiparse e imponerse a sus vecinos, mientras multiplicaban los ataques hacia el San Lorenzo. La destrucción de la Huronía puede inscribirse en ese contexto, y le hizo decir a un indio neófito, convertido por los jesuitas franceses: "Los holandeses de esas costas nos hacen morir, abasteciendo de armas de fuego en abundancia y a buen precio a los iroqueses, nuestros enemigos". En 1657 los mohawk habían llegado a pedir cañones y caballos para defender sus aldeas.[16]

[15] *Ibidem*, pp. 137-138.
[16] *Ibidem*, pp. 145, 170.

En cambio, por más que los iroqueses mantuvieran contactos pacíficos con los holandeses, al igual que las demás tribus no lograban salvarse de las epidemias. "Antes de la llegada de los cristianos y antes de ser víctimas de la viruela, eran diez veces más numerosos que hoy. Esta enfermedad, dicen, ha hundido a su población, pues nueve décimas partes han sucumbido." Los iroqueses le pagaron un pesado tributo a ese mal desde 1634-1635, igual que los hurones. En Fort-Orange estaban expuestos a los virus y las bacterias trasmitidos por los holandeses. La prostitución con mujeres mohawk no mejoraba las cosas; "Se acuestan con un hombre por uno, dos o tres chelines, y nuestros holandeses siguen corriendo tanto o más tras ellas."[17] No obstante, a mediados de siglo los iroqueses parecían los grandes vencedores de las guerras indias. Como Nueva Francia había sufrido mucho por los combates y Nueva Holanda se había mantenido apartada, los iroqueses, sin la menor duda, habían salido triunfantes.

Nieuw Amsterdam

La gente de Fort-Orange se veía obligada a tener miramientos con los iroqueses, pero las cosas eran diferentes para los colonos de Nueva Amsterdam en Manhattan. Franceses protestantes, de regreso de una expedición por las costas de Guayana,[18] habían tomado parte en la fundación de ese puesto. La Isla de Manhattan fue comprada a los naturales por la suma de 60 florines, o sea el equivalente de una decena de pieles de castor, ya que los holandeses, a diferencia de los franceses, reconocían el derecho de propiedad de los indios sobre su territorio. Generosidad calculada, que permitía adquirir tierras baratas y proveerse de títulos aparentemente incuestionables frente a las reivindicaciones indígenas y las reclamaciones de las potencias europeas.

En 1626 la isla contaba con unas treinta casas, un fortín y hasta un galpón lo bastante amplio para celebrar allí los servicios religiosos. Su puñado de ocupantes estaba dividido lingüística y culturalmente entre holandeses y valones. Los primeros y su pastor chapurreaban apenas el francés, mientras que los segundos ignoraban el neerlandés. Esas divisiones parecían hechas a imagen de una Nueva Holanda que "seguía siendo una retacería de naciones, lenguas y etnias". Al igual que la metrópoli, también la colonia del Hudson estaba destinada a ser tierra de acogida para los extranjeros, manteniendo una heterogeneidad que fue su flaqueza frente al bloque puritano que encarnaba Nueva Inglaterra. A los europeos se sumaron esclavos negros enviados para suplir la crónica falta de mano de

[17] *Ibidem*, pp. 99, 104.

[18] Eran compañeros de Jessé de Foreste, muerto en 1629 en Guayana, lo cual daría la fundación después de 1624. Véase Emile G. Léonard (1961), *Histoire générale du protestantisme*, II, *L'établissement*, PUF, París, p. 302.

obra.[19] Los primeros judíos refugiados de un Brasil que había vuelto a caer en manos de los portugueses y la Inquisición desembarcaron apenas en 1654, desencadenando, por cierto, la hostilidad de los pastores, que deseaban, a cualquier precio, expulsarlos de Nueva Holanda.[20]

En el decenio de 1630 Nueva Amsterdam aún era un conjunto de casas de madera, atravesado por la *Breed Straat* y protegido por una empalizada de vigas embadurnadas con tierra endurecida. La falta de iglesia no escandalizaba a nadie, lo que habría sido inimaginable en Quebec o en la ciudad de México. Se reconstruyó y agrandó el fuerte. Artesanos llegados de Holanda construyeron molinos. Ciento cincuenta colonos y sus familias cultivaban la tierra y traficaban con los hombres de la compañía y con los marinos de paso.

Los indios de los alrededores pertenecían a la familia algonquina. Se repartían en una docena de bandas separadas: wappinger, hackensack, wecquaesgeek, tappan, nyack y canarsee, lo que los hacía particularmente vulnerables a las agresiones del exterior. En los primeros años los algonquinos les vendieron sus pieles de castor a los recién llegados. Cuando ese comercio se agotó por falta de animales de pelaje los europeos no vieron en los indígenas más que un obstáculo a la extensión de sus campos y de sus rebaños. Para guardar las apariencias, les compraban parcelas de tierra sin que los indios comprendieran adónde los llevaba esta gradual desposesión. Otros predicaban medios más expeditivos.

Holanda, tan tolerante en su suelo, se desinteresaba totalmente de los indígenas y ponía oídos sordos a los proyectos de Willem Usselinx. El gobernador general, Kieft, era partidario de exterminar a los salvajes, y se dedicó a hacerlo. A partir de 1640 ciertos incidentes arrimaron el fuego a la pólvora, desencadenando una serie de conflictos que devastaron la región y amenazaron el porvenir mismo de la colonia. Fue una guerra "contra natura, bárbara, inútil, injusta y fea". En 1645 una verdadera tormenta de ataques y de represalias sangrientas propagó la desolación por toda la costa de Long Island y muy adentro hacia el interior, mientras que los sobrevivientes se refugiaban en Nueva Amsterdam.[21] En Manhattan los campos estaban en barbecho y las granjas fueron reducidas a cenizas. Sólo las ganancias de la trata de pieles en torno de Fort-Orange, donde la paz se había mantenido a toda costa, podían reconfortar a los accionistas de la compañía holandesa. Por esa fecha, la colonia holandesa no pasaba de 2 500 personas.[22]

[19] Rink (1986), pp. 87, 92, 130. Rink cita los nombres de Antonio el Portugués y de Pedro Hegrette (pp. 160-161).
[20] *Ibidem*, p. 255.
[21] *Ibidem*, pp. 217, 221.
[22] *Ibidem*, p. 158.

La Virginia de Powhatan y de Pocahontas

Aun si en la primera mitad del siglo XVII los franceses de Nueva Francia se habían preocupado ante todo por la competencia holandesa, también otras naciones europeas intentaron asentarse sobre la costa atlántica. Tal fue el caso de los suecos y de los finlandeses, quienes se establecieron en 1637 en el Delaware, bajo la dirección del pastor luterano Campanius,[23] y, sobre todo de los ingleses.

Aunque el desastre de la Isla de Roanoke (1585-1590)[24] haya puesto freno a las expediciones de Albión hacia América, Inglaterra le había puesto un hasta aquí a España. Edward Hayes, en una relación de viaje a Terranova[25] (1583), proclamaba sin ambages los derechos de Inglaterra sobre los países que se extendían al norte de la Florida, arguyendo los repetidos fracasos de España y de los franceses, "retenidos en su patria por sus guerras civiles".[26] John Dee, portavoz del Renacimiento isabelino, a quien leía y apreciaba Felipe II, ya en 1577 había relacionado el desarrollo de la marina con la expansión inglesa, en sus *General and Rare Memorials*. ¿No era el destino imperial británico fruto del origen troyano de los monarcas ingleses que, por ese linaje, se vinculaban con el mito imperial romano?[27] Isabel estaba destinada a ser guía de toda la cristiandad. Al no poder realizar los sueños del filósofo, Isabel dedicó el resto de su reinado a inclinar la opinión en ese sentido y a acumular conocimientos sobre el Nuevo Mundo. Las grandes colecciones de viajes publicadas por esa época, los trabajos de Thomas Hariot, las traducciones de Thomas Hacket[28] y luego las compilaciones del geógrafo Richard Hakluyt —muerto, como Shakespeare, en 1616— dan testimonio de esta preparación metódica, previa a una expansión que movilizó Corona, aventureros y comerciantes durante todo el siglo siguiente.[29] Desde la segunda mitad del siglo XVI se había marcado el

[23] *Ibidem*, pp. 159-160.

[24] David Beers Quin (comp.) (1955), *The Roanoke Voyages, 1584-1590*, Hakluyt Society Publications, Londres, 2a. serie, pp. 104-105.

[25] Oficialmente, la primera tierra fue colonizada por Inglaterra bajo la dirección de Humphrey Gilbert en 1583.

[26] "Sir Humphrey Gilbert's Newfoundland Voyage", 1583, en Hakluyt (1986), pp. 22-23.

[27] Frances A. Yates (1987), *La philosophie occulte à l'époque élisabethaine*, Dervy-Livres, París, p.155. [*La filosofía oculta en la época isabelina* (1982), FCE, México.]

[28] Hacket tradujo en 1568 las *Singularitez de la France Antarctique* de A. Thevet, obra que Martin Frobisher se llevó a su viaje de 1576.

[29] David Beers Quinn (1979), *New American World. A Documentary History of North America to 1612*, The Macmillan Press, Londres y Basingstoke, vol. III, y Lestringant (1991), p. 111. Hasta las antigüedades mexicanas tomaban el camino de Londres, pasando por París; Hakluyt le compró al francés Thevet, por la suma de veinte escudos, el *Códice mendocino*, obra maestra del arte mexicano, pintado cerca de medio siglo antes a petición del virrey Antonio de Mendoza. La accidentada historia del manuscrito resume bien el interés que mostraron Francia e Inglaterra por la ocupación del Nuevo Mundo; enviado por Cortés a Carlos V, el códice fue interceptado por un corsario francés, que se lo vendió al rey de Francia; su cosmógrafo oficial, André Thevet, se apropió por la obra antes de venderla a Hakluyt en 1587.

tono, lejos de las curiosidades o los deslumbramientos de los letrados franceses ante los habitantes del Nuevo Mundo.[30] Cuando Hacket se dedica a la traducción del francés Thevet lo hace con una óptica puritana y conquistadora, segura de la superioridad de Occidente sobre los salvajes de América. Cuando en 1587 Hakluyt edita el *De Orbe novo* de Pedro Mártir con una dedicatoria a Raleigh, no encuentra mejor manera de afirmar el interés y la reivindicación inglesa.

En abril de 1607 Virginia es, de nuevo, la meta de los esfuerzos ingleses. Tres navíos enviados por la Virginia Company de Londres han remontado el Río James con 400 pasajeros. Fundan Jamestown en un sitio poco conveniente, malsano y pantanoso, carente de agua potable. La profunda Bahía de Chesapeake forma un estuario inmenso en el que se confunden el agua dulce y la salada, en un medio marino de singular riqueza. Decenas de ríos pueden acoger a los grandes navíos, mientras que los fértiles suelos de aluvión anuncian buenos pastos y abundantes cosechas. Y sin embargo la "Bahía", como la llaman los ingleses, suscita otras esperanzas entre los inversionistas de la compañía; se presiente la cercanía de reinos tan ricos como México y Perú o, incluso, el célebre "paso del noroeste", que sigue inencontrable después de más de un siglo de exploración. En el peor de los casos, la bahía ofrece una base cómoda para atacar a las flotas de España que hubiesen penetrado por el Estrecho de la Florida o el canal de las Bahamas. De momento la Virginia Company se contentó con fundar un almacén en el que se cambian objetos de hierro y productos textiles por minerales de la región. Sus objetivos son absolutamente mercantiles, y la cristianización de los naturales es la menor de sus preocupaciones.

Y aún había que tomar en cuenta una poderosa confederación de unas treinta tribus, dispersas sobre un territorio que se prolongaba desde el río Potomac hasta las marismas de Great Dismal. A la cabeza de este conjunto reinaba un hombre excepcional, nacido en el decenio de 1540, Powhatan, quien había recibido el título de jefe supremo, o *Momanatowick*. Powhatan sabía que era necesario ser prudente para contener a los invasores sin romper con ellos. Un incidente ocurrido tres años antes le aconsejaba tener la más extrema desconfianza, y ciertas profecías anunciaban "que desde la bahía de Chesapeake se levantaría una nación que disolvería y acabaría su imperio". Pero la alianza inglesa le era necesaria, pues sólo ella lo ayudaría a contener a sus enemigos del oeste, mientras le garantizaba una posición de intermediario obligado en los trueques con las otras tribus de la región.[31]

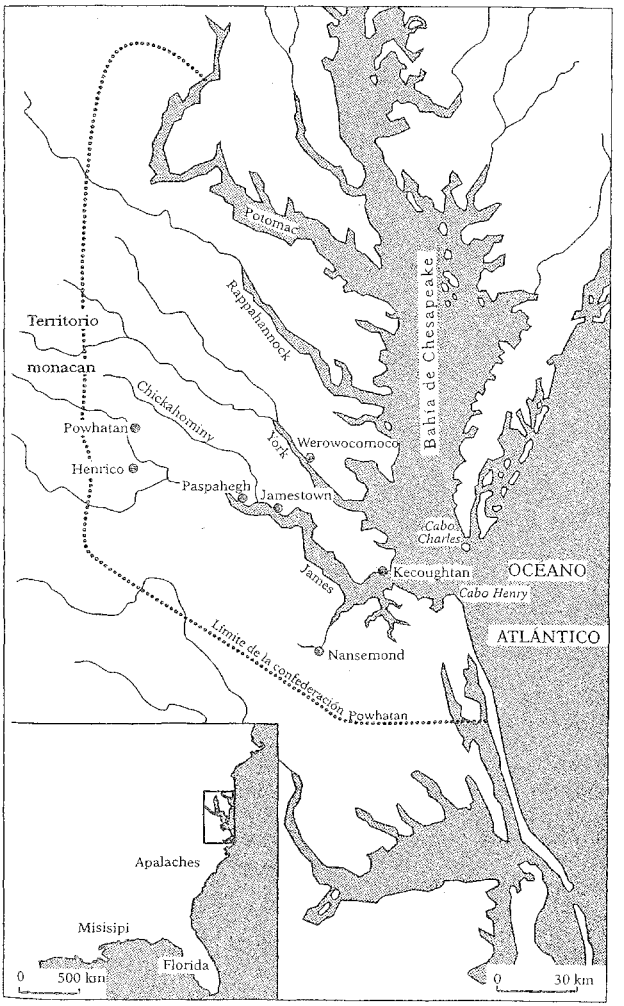
Los ingleses no comprendieron que podían explotar para su propio beneficio las tensiones entre las tribus del Chesapeake, y que algunos grupos

Mientras Inglaterra se ponía a la cabeza de la lucha contra España, el códice pasaba definitivamente a las colecciones de la isla. Hoy se conserva en Oxford, en la Bodleyan Library.

[30] Para una confrontación de las dos visiones, Boucher (1992), pp. 25-30.

[31] Szasz (1988), p. 52.

MAPA XIX.2. *La Bahía de Chesapeake (principio del siglo XVII)*



deseaban obtener su alianza. Desorientados y atemorizados por el mundo indio, obnubilados por el temor a un ataque español,[32] pasaron allí las mayores fatigas para asegurarse la supervivencia, y debieron su salvación a las reservas indígenas de alimentos. La colonia, a imitación de La Española de Cristóbal Colón, contaba con demasiados aventureros ociosos y muy pocos labradores y artesanos capaces. El invierno de 1609-1610 estuvo a punto de barrer toda presencia inglesa; el desembarco de ciertos refuerzos salvó apenas a los colonos, que habían exhumado y devorado cadáveres para saciar el hambre. Las aguas encharcadas de los pantanos de la bahía habían hecho cundir fiebres y disenterías mortíferas.

Los indios significaron otro contratiempo. Eran algo más de 30 mil, o sea pocos en comparación con las multitudes mexicanas, y demasiado pobres para poder aportar botines fabulosos. Desde las primeras etapas las relaciones con las tribus de la región, reunidas bajo la égida de Powhatan, fueron mediocres, alternando cooperación y enfrentamientos. Ante la resistencia o la mala voluntad indígena se multiplicaban los ataques terroristas de los ingleses. Los indios reaccionaron, a su vez, recurriendo a las armas y a la magia para rechazar al adversario y mezclando "exorcismos, sortilegios y conjuros".

En 1614 sobrevino una calma, la cual fue sellada por una primera y última tentativa de acercamiento. Cosa rara, una silueta femenina por fin identificable aparece en las relaciones entre indios y europeos. La hija de Powhatan, Pocahontas, se había familiarizado con los ingleses desde la infancia. "A los 11 años, tenía la costumbre de hacer la ronda desnuda por el fuerte con los grumetes."[33] Por turnos rehén, informante y emisaria de su padre, la princesa se ganó la buena voluntad de los europeos al salvarle la vida a uno de ellos. Se acostumbró tan bien a las costumbres inglesas que se convirtió al cristianismo y se casó con John Rolfe, joven viudo de 28 años que había introducido el tabaco de las Indias Occidentales en Virginia. El matrimonio concretaba la tregua entre las dos naciones. Convertida en "Lady Rebecca", Pocahontas tuvo un hijo de su esposo inglés y se embarcó en 1616 rumbo a Inglaterra, que descubrió en compañía de unos diez indios. Murió al año siguiente en Gravesend, después de haber contribuido a recabar fondos para el poblamiento de la Virginia inglesa. Como las princesas mexicanas e incas unidas a conquistadores españoles, Pocahontas había recorrido todas las etapas de la colaboración. Después fue cuestión de llevar adelante el experimento, dándole otra princesa a un notable inglés para robustecer la alianza entre los dos pueblos "a fin de que no fuesen más que uno". Los contactos se intensificaban. Pese a los choques esporádicos, los intrusos se iniciaron, con ayuda de los indígenas, en las técnicas de la pesca y el cultivo de tabaco, maíz y diversos tipos de cala-

[32] Nash (1992), p. 46; uno de los miembros del Resident Council of Governors fue acusado de espía a sueldo de España, y ejecutado.
[33] Axtell (1988), p. 208.

bazas, mientras que aportaban cuchillos, fusiles, anzuelos y otros objetos de hierro al arsenal de aquéllos. Algunos indios trabajaban de cuando en cuando en las tierras de los ingleses, y más de un extranjero aprovechó la hospitalidad indígena para ponerse a salvo de las autoridades de la colonia o de sus compatriotas. ¿Se lanzaba Virginia por el camino del mestizaje y de los intercambios?

El reino del tabaco

Esto podían sugerirlo los esfuerzos hechos por atraer a jóvenes indígenas a escuelas de estilo inglés. Igual que en la América hispánica, se suponía que el dominio político y material iría acompañado por una trasformación de los seres; convenía "gradualmente cambiar sus naturalezas bárbaras, hacerles avergonzarse, lo antes posible, de su salvaje desnudez, informarles del verdadero Dios y del camino de la salvación, para enseñarles por último obediencia a la majestad real y a sus gobernadores en esas comarcas".[34] Era éste un vasto programa que, en principio, no tenía nada que envidiarles a las empresas de los españoles de México y de Perú. La educación sería impartida en los hogares ingleses así como por el colegio de Henrico y la East India School.[35]

La mala gestión de los fondos destinados a esas instituciones y la revuelta india de 1622 las hicieron morir al nacer. Por lo demás, Inglaterra no era España. Detrás de Virginia no había ni Iglesia poderosa y misionera, ni Estado con ambiciones universales, ni siquiera un pueblo de emigrantes obsesionados por el ideal del hidalgo y, más prosaicamente, resueltos a confiar a los autóctonos las tareas que ellos rechazaban con desprecio. Fue más bien una planta la que decidió el destino de la colonia.

El cultivo de tabaco, que desde 1617 demostró ser extraordinariamente lucrativo, permitió por fin a la colonia volverse rentable, al encontrar su razón de ser económica. El tabaco desempeñó el mismo papel que la caña de azúcar en la costa brasileña o el mineral de plata en Perú. Como era demasiado difícil reducir a los indios a la esclavitud, los propietarios de plantaciones llamaron mano de obra inglesa, a la que le prometían tierras al cabo de cuatro a siete años de trabajo. "Se vendían y revendían [los recién llegados] como si fueran caballos." Gracias a esos esclavos temporales o *indentured servants*, que vivirían en condiciones difíciles —"Virginia, decíase, pronto tendrá la reputación de ser un matadero"—[36] se prescindía definitivamente de los indios.

[34] *Ibidem* (1988), p. 215: "By degrees [to] chaung their barbarous natures, make them ashamed the sooner of their savadge nakednes, informe them of the true god, and of the waie to their salvation, and fynally teach obedience to the kings Majestie and to his Governours in those parts".

[35] Szasz (1988), pp. 46-62.

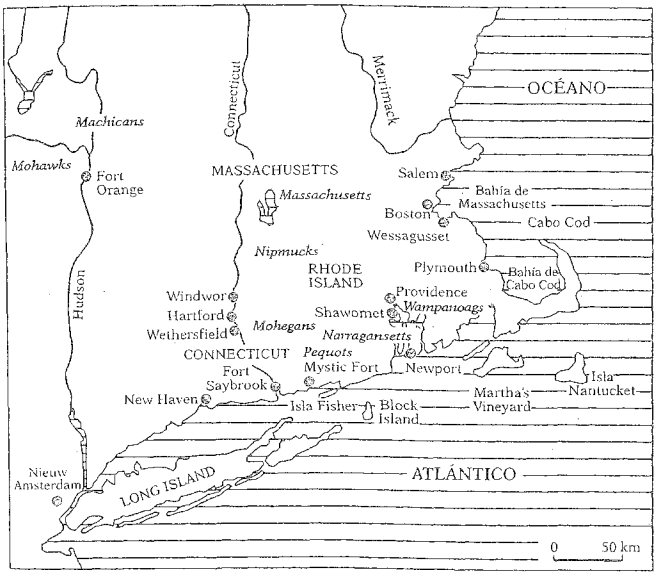
[36] Nash (1992), p. 52.

El auge fenomenal de las plantaciones de tabaco, la llegada de colonos en número creciente —más de tres mil entre 1619 y 1622— y la invasión de las tierras indígenas, hicieron que los powhatan recurriesen a medidas extremas.[37] En marzo de 1622, cansados de ser pisoteados por los invasores, se levantaron en armas y asesinaron a 347 ingleses, hombres, mujeres y niños, o sea la cuarta parte de los europeos.[38] Enorme cantidad de colonos perecieron de hambre, de enfermedad o de agotamiento en los meses siguientes. Este hecho fue determinante. Los ingleses reaccionaron exterminando a los indios y arruinando sistemáticamente su hábitat y sus cultivos. Esta actitud ya auguraba la política que en torno de Nueva Amsterdam, unos veinte años después, precipitaría la destrucción de los algonquinos. Las mismas causas tendrían los mismos efectos: se eliminaba al adversario sin intentar en absoluto integrarlo. Esto era el equivalente de la guerra a fuego y a sangre que, durante un tiempo, había prevalecido en México sobre la frontera chichimeca. El gobernador nombrado por la Corona para suceder a la Virginia Company intentó en vano interponerse entre los apetitos de los colonos y las tribus indias. Tras años de guerra salvaje los powhatan, incapaces de seguir resistiendo, pidieron la paz. Su capitulación fue aceptada. Los ingleses habrían preferido, sin duda, eliminar físicamente a sus adversarios; "Es infinitamente mejor no tener entre nosotros paganos que, en el mejor de los casos, eran como espinas clavadas en nuestros flancos, que ser sus aliados y estar en paz con ellos."[39] Los invasores tenían necesidad de tierras, y no de los hombres que las poblaban.

Sin embargo, la historia de los powhatan aún no había concluido. Aprovechando que en Inglaterra había estallado la guerra civil, su jefe Opechancanough lanzó en 1644 un último levantamiento, para contrarrestar el avance inexorable de las plantaciones inglesas. Hasta en aquella fecha tardía las poblaciones indígenas demostraron ser capaces de poner en peligro la presencia extranjera. No obstante, los colonos eran ya demasiados —unos diez mil— para verse seriamente amenazados por la revuelta. Los powhatan estaban vencidos de antemano, "tan exterminados y dispersos que ya no formaban una nación".[40] En 1646 un tratado concedió a los vencidos un territorio apartado de los europeos a cambio de un tributo anual de pieles de castor y de una promesa de ayuda en caso de ataque exterior. Había nacido la época de las reservaciones; la era de la asimilación y de los mestizajes estaba a punto de concluir.

[37] En 1624 se exportaron a Inglaterra 200 mil libras de hojas, y tres millones de libras en 1638 (*ibidem*, p. 50).
[38] La tercera parte según otras fuentes (*ibidem*, p. 60).
[39] Axtell (1988), p. 219.
[40] *Ibidem*, p. 221.

MAPA XIX.3. *Nueva Inglaterra (siglo XVII)*



LA NUEVA INGLATERRA DE LOS PURITANOS

Tan lejos de los rigores de Nueva Francia como del tibio clima de Virginia, las tierras de Massachusetts penetraban con sus costas rocosas y recortadas en las olas atlánticas, por donde cruzaban las ballenas. En invierno quedaban heladas por un frío penetrante que congelaba los cursos de agua pero que a cambio contenía las fiebres y la disentería. Humedad constante, agua en abundancia, un clima variable y suelos de calidad desigual componían un medio que, sin ser un paraíso, podía mantener a una Nueva Inglaterra. "Una elección perfecta para una utopía calvinista."[41]

La historia del primer asentamiento inglés de importancia en el noreste de América está estrechamente ligada con el activismo de un sector de la población inglesa que, desde la segunda mitad del siglo XVI, reclamaba una

[41] Fisher (1989), p. 52.

segunda reforma de la Iglesia de Inglaterra. En la mente de los puritanos el anglicanismo debía librarse de todo vestigio papista —es decir, católico—; había que exhortar a los fieles a plegarse a una disciplina intensificada, y al clero a inspirarse en el modelo calvinista y presbiteriano. Ese movimiento era, asimismo, social y político; para purificar este mundo caótico y criminal los elegidos de Dios debían tomar el poder e imponer sus ideas a toda la sociedad. Ni la reina Isabel ni sus sucesores veían con buenos ojos pretensiones tan subversivas. Por el contrario, las persecuciones y los efectos de las trasformaciones económicas obligaron a los puritanos a emigrar al Nuevo Mundo, donde podrían realizar su ideal de una sociedad regenerada y de una comunidad sellada por un pacto o *covenant*.

Este impulso reformista, al situar del otro lado del Atlántico la esperanza de la regeneración y la salvación, recuerda el aliento utópico que, un siglo antes, había impulsado a los franciscanos de Extremadura hacia el Nuevo Mundo. Hay que remontarse a los tiempos de los pioneros de la "conquista espiritual" de México para encontrar las cualidades intelectuales y la amplitud de miras de las grandes figuras de Nueva Inglaterra, los Winthrop, Cotton y Eliot, universitarios y miembros de la pequeña nobleza, muy diferentes de los depredadores de Virginia.

Los peregrinos del *Mayflower* llegaron a Plymouth en 1620, como avanzada de una oleada que no dejaría de ampliarse en el decenio de 1630. Una epidemia había abierto el camino a los puritanos, evitándoles tener que tomar las armas contra los indios como en Jamestown; de 1617 a 1619 la epidemia despobló la comarca de Plymouth de sus ocupantes naturales. Según un inglés que atravesaba esa región poco tiempo después, "los huesos y los cráneos en los distintos emplazamientos de sus habitaciones formaban tal espectáculo [. . .] que tuve la impresión, al recorrer este bosque cerca de la tribu de los massachusetts, de encontrar un nuevo Gólgota".[42] En 1633 estalló una epidemia de viruela. A medida que aumentaba la población puritana sus anfitriones desaparecían, y el abatimiento quebrantaba la energía de los sobrevivientes; "Daban la impresión de un pueblo temeroso y desalentado."[43] La enfermedad fue interpretada por los puritanos como una señal de Dios y manifestación de su omnipotencia en favor de ellos. Por lo visto, nada los distinguía de los católicos, fuesen españoles, franceses o portugueses.

Al igual que la mayoría de los europeos en América, los puritanos explotaron las divisiones de las tribus indias. La presión europea fue el detonador de los conflictos internos en el mundo indígena. Debilitados por las enfermedades, los pokanoket se aliaron a los recién llegados para rechazar a sus enemigos, los narragansett.[44] Ante la oleada de inmigrantes otros grupos defendieron con valor su territorio. Fue en vano; en mayo de 1637 una al-

[42] Citado en Nash (1992), p. 75.
[43] Axtell (1988), p. 250.
[44] Delâge (1991), p. 97.

dea péquot situada a la orilla del Río Mystic fue hecha pasto de las llamas por obra de voluntarios de Massachusetts y de Connecticut. Después que hombres, mujeres y niños fueron asesinados o vendidos como esclavos, los vencedores dieron cuenta de esta victoria con el triunfalismo de los profetas del Antiguo Testamento. El porvenir de la colonia parecía asegurado, mientras que en las costas de Nueva Inglaterra la muerte en todas sus formas resolvía la cuestión india: tres indígenas sucumbían a la enfermedad por cada uno que perecía en combate.[45] Frente a ese desierto humano y conforme al principio jurídico de *vacuum domicilium*,[46] "el domicilio vacante", los invasores no tuvieron más que apoderarse de las tierras indígenas.

A diferencia de Nueva Holanda o Nueva Francia, donde triunfaron los asentamientos individualizados a lo largo de los ríos, Massachusetts fue objeto de una ocupación colectiva, comunitaria y en masa. Los recién llegados emigraban en familia y en gran número. Los emigrantes eran ya 12 mil hacia 1640.[47] A manera de comparación, digamos que la ciudad de México contaba con 35 mil españoles en 1610 y la de Puebla con 15 mil en 1620.[48] En materia religiosa "el que prevalece es el régimen consistorial o congregacionista".[49] Sostenido por pastores enérgicos y rígidos, ese régimen con propensiones teocráticas impregnó duraderamente la atmósfera de la colonia. Lejos de pretender crear un mundo nuevo, se trataba de volver a antiguos valores perdidos, de reanudar ciertas formas de vida y de organización. Alimentado por una nostalgia profunda de la vieja Inglaterra, el conservadurismo incitó a mantener por todos los medios el patrimonio que se había aportado a la isla.[50] En esto la empresa puritana se apartó radicalmente del humanismo evangelizador y utópico de la Iglesia española de la primera mitad del siglo XVI. El conservadurismo fue acompañado por un afán sistemático de homogeneización y de uniformación del estilo de vida, que contrastaba con la diversidad de la Inglaterra y la Europa de la época. Esta obsesión constante mantuvo una represión que cayó sobre los desviados y los brujos. Fueron atacados los cuáqueros y los bautistas, víctimas de la uniformidad religiosa.[51] Como reacción contra esas persecuciones, algunos pastores abandonaron Massachusetts, abrumados por los efectos acumulados de todos los ostracismos.

Ése fue el destino de Roger Williams. Expulsado a América a consecuencia de las medidas antipuritanas, y luego ministro de Salem, ese pastor se vio obligado a buscar una nueva tierra para librarse de los ataques de sus

[45] *Ibidem*, p. 99.
[46] La tierra vacante, o que no era explotada según las normas europeas, debía corresponder a quien fuera capaz de explotarla.
[47] Nash (1992), p. 69.
[48] Gerhard (1972), pp. 182, 222.
[49] Léonard (1961), II, p. 303 (véase nota 18).
[50] Fisher (1989), pp. 65-67.
[51] Véase el relato de los sufrimientos de los bautistas en John Clarke (1652), *Histoire des persécutions de la Nouvelle-Angleterre*.

correligionarios. El proscrito fundó en Rhode Island la colonia de Providence (1636), "el asilo de las personas perseguidas por asuntos de conciencia", donde quiso instituir una especie de democracia fundada sobre la separación de la Iglesia y de Estado. Una mujer, Ana Hutchinson, se volvió a su vez causa de disidencia; curandera, comadrona, portavoz del antinomismo que exaltaba los efectos místicos de la gracia divina, en detrimento de la observancia de las reglas, causó inquietud a los pastores, quienes la juzgaron y la excomulgaron en 1636. Su suerte no era más envidiable que la de las beatas de México y Perú. Tuvo que refugiarse en Rhode Island, donde ya la había precedido Roger Williams. Ella había cometido el pecado de apartarse de la ortodoxia y de concitar en torno a sí todo tipo de descontentos. Ana Hutchinson encontró la muerte con sus hijos entre los indios que el gobernador de Nueva Holanda había lanzado a la guerra, doblemente víctima de la violencia desencadenada por la colonización europea en aquella parte del mundo.[52]

La colonización puritana confería a Massachusetts una homogeneidad de población y de creencias que contrastaba con la retacería humana de su vecina, Nueva Holanda. El modo de vida puritano, con su lastre de prescripciones, recubría sin embargo realidades muy contrastadas. "Los colonos llevaron consigo, del antiguo mundo, no un modelo ni un sistema que bastaba desempaquetar y aplicar, sino un repertorio de ideas y de imágenes, repertorio cuyo sentido cambiaba con cada persona."[53] Las opiniones sobre el papel de los fieles y las atribuciones de los pastores divergían; la herencia de la religión popular pesaba sobre las prácticas religiosas —el bautismo, la comunión— y las creencias más elementales.[54] En la práctica, el control comunitario y familiar sobre las personas manifestó numerosas flaquezas. Los jóvenes no soportaban la tutela de los mayores, las mujeres la tiranía de los hombres, los artesanos y mercaderes los controles a los que se les sometía. En ese ambiente había reclutado Ana Hutchinson a sus partidarios. Lejos de constituir un medio monolítico,[55] los puritanos eran isabelinos; desembarcando del mundo de Shakespeare con un proyecto de vida, al correr de los años aprendieron a multiplicar los ajustes con las contingencias del Nuevo Mundo. El atractivo de la libertad —"vuestras libertades naturales corrompidas"— pesaba más que la reprimendas de los pastores.

Donde más se manifiesta la singularidad de la Nueva Inglaterra es en las formas del poder. Ante las pretensiones de los pastores, las leyes estipulaban la separación estricta de la Iglesia y del Estado y la desaparición de los tribunales eclesiásticos en favor de una jurisdicción civil única.[56] Con la

[52] Rink (1986), p. 221.

[53] David D. Hall (1996), "Puritan Ideas and Society", en *Actes du Colloque Nouveau Monde-Mondes Nouveaux*, ERC/EHESS, París, pp. 511-524.

[54] Hall (1989).

[55] La controversia antinomista del decenio de 1630.

[56] Véase, por ejemplo, el Body of Liberties adoptado en Massachusetts en 1641 que restringía a los jueces el control de sus congregaciones.

misma mentalidad, para contrarrestar los monopolios el poder económico quedaba fraccionado y disperso. Las herencias eran divisibles y el trabajo libre predominaba entre los europeos. La práctica del *covenant* era una de las manifestaciones de esta maleabilidad, aun si menos de la mitad de las ciudades de Nueva Inglaterra habían basado su organización en ese tipo de acuerdo. La flexibilidad de las instituciones, la debilidad del centro y la gran participación de las poblaciones en la gestión resolvían los conflictos graves, y eran la fuerza de la colonia puritana.

La tentación indígena

Los primeros ocupantes de Nueva Inglaterra no sólo recibieron una acogida favorable por parte de la población indígena, sino, incluso, la ayuda activa de los indios que —detalle notable— hablaban su lengua. Uno de ellos, Samoset, era un *sagamore* (un jefe) algonquino de Maine que había aprendido el inglés con pescadores de la gran isla. Les dio a los peregrinos desembarcados en Plymouth sustanciales informes sobre la comarca, que los recién llegados se apresuraron a aprovechar. Otro indígena, Squanto, que había sido llevado por la fuerza a España y de allí fue a refugiarse a Inglaterra, también puso sus conocimientos al servicio de los puritanos, quienes reconocieron en él un "instrumento especial enviado de Dios".[57] Squanto prestó otro servicio a los invasores presentándolos como seres dotados de grandes poderes sobre las enfermedades, que conservaban "la peste enterrada en la tierra y que podían enviarla a quienes quisieran".[58]

Gracias a esos dos indios, entre otros, los puritanos aprendieron a adaptarse a las condiciones locales y, en especial, a cultivar maíz, seleccionando la mejor simiente y cultivando el cereal indio según las reglas de la región.[59] Las papas, el arroz silvestre, el azúcar de arce y los moluscos enriquecieron la alimentación de los recién llegados, tendiendo un puente entre los dos universos. Los colonos comenzaron por abrigarse en cabañas de estilo indígena, bautizadas con el nombre de *wigwam*. Absorbieron gran cantidad de vocablos autóctonos que designaban realidades desconocidas en la vieja Inglaterra: *moose, racoon, opossum, musquash,* para animales; *chogset, cisco, muskelunge, quashy,* para peces; *mananosay, pooquaw* o *quahog* para los moluscos.[60] Este interés por las lenguas indias se trasluce en la formación de intérpretes y en obras como la de Williams, *A Key into the Language of America*, publicada en Londres en 1643.

El retrato de los indios que traza William Wood en 1634 dista mucho de ser hostil:

[57] Axtell (1981), p. 135.
[58] *Ibidem*, p. 253.
[59] Squanto les mostró "both the manner how to set [the Indian corn] and after how to dress and tend it", en *ibidem*, p. 293.
[60] *Ibidem*, pp. 288, 291.

> En lo tocante a su estatura, en su mayoría tienen entre cinco y seis pies de alto, el cuerpo erguido, la constitución fuerte, tienen la piel suave, el gesto alegre, la tez un poco más oscura que los españoles, el cabello negro, la frente alta, el ojo negro, los hombros anchos, los brazos musculosos [. . .] en una palabra, son más agradables a la vista —pero van sólo en atuendo de Adán— que muchos excéntricos que se visten a la última moda.[61]

Antes de ser expulsado de Massachusetts Roger Williams había defendido los derechos de los indios a sus tierras en, contra de las autoridades, las cuales sostenían que esas extensiones despobladas debían recaer en quienes las explotarían racionalmente en nombre del Señor.

Los ingleses mantuvieron relaciones continuas con los indígenas; por doquier se imponía la situación de frontera. Un tal Thomas Morton no vacilaba en venderles pólvora y plomo a los indios, ni en enseñarles a manejar los fusiles. Con su ayuda los indígenas se pusieron a fabricar proyectiles y adquirieron una notable habilidad como tiradores. El gobernador de Plymouth sancionó ese tráfico enviando a Thomas Morton al otro lado del Atlántico.[62] Un comerciante de Plymouth, William Baker, se había instalado entre los mohegan con sus mujeres indias; hablaba su idioma y había adquirido su apariencia; "Se ha vuelto indio, tiene su desnudez y su corte de pelo, y después de una vida de desenfreno, se ha casado allá." En 1642, al este de Massachusetts, los traficantes continuaban renegando de las normas puritanas.

Aquella existencia sin trabas, en los confines de un mundo salvaje y al margen de la presencia europea, presentaba numerosos atractivos. "Muchos estaban satisfechos de vivir sin vínculos, casi deseosos de rechazar todo tipo de autoridad, sagrada y civil, para trasformarse y adoptar todo lo que pudieran de las costumbres de los indios entre los cuales vivían." En 1642 Connecticut se vio obligado a decretar severas sanciones contra los renegados que, como en Canadá o en Brasil, preferían volverse salvajes. Concubinatos y matrimonios mixtos establecían lazos que rápidamente alejaban a los europeos de la religión y de la vida civilizada. Los niños, librados a ellos mismos, y correteando por los bosques, eran fácil presa del paganismo. Las granjas aisladas de Maine y las aldeas de pescadores de esa misma región tenían fama de ser guaridas de gente que vivía en el desenfreno: "Cada quien es su propia ley". Originarios de los puertos "mal afamados" de Cornualles y de Devon, tenían muy poco en común con los puritanos de East Anglia, quienes les reprochaban vivir "en el vasto y sombrío desierto sin ministro, sin escuela, sin ningún medio de educación para su progenie".[63]

El atractivo ejercido por el mundo indígena —todo lo que dejaba entre-

[61] *Ibidem*, p. 154.
[62] Delâge (1991), p. 169.
[63] Axtell (1981), pp. 134, 156-158, 279.

ver el término *wilderness*— sobre los inmigrantes, y las seducciones de la indianización, distaban mucho de ser insignificantes. El rechazo de este universo por las autoridades puritanas estuvo a la altura de los peligros que, suponíase, hacía correr a los colonos. Nadie ignoraba que si un joven indio era criado por europeos retornaría a los suyos, mientras que un joven blanco cautivo de los indígenas se quedaría en su medio adoptivo.[64] Con objeto de suprimir esos efectos nefastos y de defender el ideal de vida que preconizaban, los predicadores puritanos convirtieron al indio en un ser portador de todas las infamias: perezoso, ocioso, hipócrita, excesivamente indulgente con sus hijos y desprovisto de principios familiares. Los indios se volvían por antonomasia el ejemplo que no se debía seguir; su espacio era "un desierto *(wilderness)* horrendo y desolado, lleno de bestias y de hombres salvajes".[65]

Las presiones de los predicadores no dejaron de surtir efecto. La imitación del modo de vida indígena, como la construcción de *wigwams*, sólo fueron un recurso de los primeros años; las cabañas cedieron el paso a "casas ordenadas, bien y bellamente construidas" al estilo inglés.[66] De igual modo, el maíz, consumido a la llegada, dejó el lugar en gran parte a cereales europeos, mientras que los campesinos que trabajaban sus campos olvidaban lo que les habían enseñado los indígenas para retomar sus viejas costumbres inglesas.

A mediano plazo la oposición de las poblaciones indígenas, el miedo a la indianización y el peso del número se unieron para radicalizar el proyecto puritano y cerrarlo al mundo indígena. En el peor de los casos, para exigir su extinción; en 1640, en New Haven y en Connecticut, se elevaron voces para "arrancar a los indios del país, pues pertenecían a la raza maldita de Cam".[67] ¿Se entregarían Nueva Inglaterra y las colonias inglesas a la creación de un bastión angloprotestante destinado a contener la expansión de los católicos franceses y españoles, e indiferente al destino de los indios? La tradición suele pintar a los puritanos como miembros de una sociedad cerrada en sí misma, que no mantenía contactos con los indios sino para exterminarlos, hasta el punto de que el modelo puritano se convirtió en símbolo de una colonización a la manera anglosajona, rebelde a toda forma de mestizaje.[68] De hecho, en ese decenio de 1640 nada de eso estaba decidido; fue entonces cuando ciertos ministros plantearon la cuestión de la cristianización de los indios.

[64] *Ibidem*, p. 161.
[65] Nash (1992), p. 81.
[66] Axtell (1981), p. 291.
[67] *Ibidem*, p. 313.
[68] Es cierto que a finales del siglo XVI los colonos de Virginia habían rechazado toda perspectiva de alianza con los indios contra los españoles, en Edmund S. Morgan (1975), *American Slavery, American Freedom. The Ordeal of Colonial Virginia*, W. W. Norton, Nueva York.

La evangelización de los indios

La Corona inglesa, en ese dominio, no se diferenció de sus rivales católicos, aun si se atenía más a los principios que a los actos. A las empresas de sus súbditos les había asignado constantemente una misión de evangelización; en la cédula de fundación de la Massachusetts Bay Company el rey Carlos I proclamaba que "el fin principal del asentamiento [era] ganar e incitar a los naturales del país al conocimiento y a la obediencia del único verdadero Dios y Salvador de la Humanidad y de la fe cristiana". En su *New England's Prospect* (1634) William Wood mostraba su optimismo a ese respecto.[69] En Nueva Francia, Nueva España y Perú las campañas de evangelización siempre habían seguido al establecimiento de los europeos. Lo mismo ocurrió en la Nueva Inglaterra.

Sin embargo, la empresa tardó 16 años en ver la luz. Se necesitaron llamados al orden de Londres y el ejemplo inquietante de las misiones jesuitas de Nueva Francia para que las iglesias de Massachusetts se resolvieran a entrar en acción.[70] Las iniciativas de un ministro de Boston, John Eliot (1604-1690), quien aprendió la lengua algonquina e hizo una traducción de la Biblia, se remontan a esa época. Diversos opúsculos las dieron a conocer en Londres. Con objeto de sostener esos esfuerzos, el Parlamento inglés creó en 1649 una Society for the Propagation of the Gospel in New England [Sociedad para la Difusión de los Evangelios en Nueva Inglaterra], destinada a competir con la congregación romana de Propaganda Fide, y conocida, muy pronto, con el nombre de New England Company.[71] El milenarismo expresado en la obra de John Eliot, *The Christian Commonwealth*, evoca en ciertos aspectos el espíritu de la conquista franciscana en la Nueva España del siglo XVI.

Pero lo que le había allanado el camino a los misioneros cuando se esforzaron por reducir a los salvajes atrayéndolos a las aldeas que tenían bajo su dominio fue la experiencia acumulada en el curso de la conversión de los "salvajes irlandeses" y de los escoceses. En 1646 el pastor Eliot recibió del tribunal general de Massachusetts la autorización de adquirir tierras con este fin. En el sur de Nueva Inglaterra los *praying towns* recibieron a los indios que sobrevivían a las epidemias; estaban destinados a protegerlos tanto del paganismo indígena como de los efectos del alcohol y de las usurpaciones perpetradas por los colonos. Los indios se establecerían, se entregarían a la agricultura y asimilarían las leyes y las costumbres de Inglaterra. Pronto se volverían semejantes a los ingleses y dejarían desenvolverse en paz a sus emprendedores vecinos. Esta política de reducción fue acompañada por un interés particular en la formación de los ni-

[69] *Ibidem*, pp. 137, 268.
[70] Axtell, p. 306.
[71] Szasz (1988), pp. 101-105.

ños. Vemos aquí más de un punto en común entre jesuitas y protestantes.[72] Pero los *praying towns* también se asemejaban a las congregaciones de Nueva España y los Andes, y como ellas son eco de los esfuerzos desplegados en las fronteras del imperio hispánico para pacificar a los indígenas.

¿UNA SEGUNDA AMÉRICA?

En el decenio de 1640 algunas franjas del noreste de América estaban ocupadas por potencias europeas rivales de España. Intereses comerciales unían esas tierras inhóspitas a Francia, Inglaterra y Holanda, que reforzaban gradualmente su penetración material y humana. El proyecto puritano de Nueva Inglaterra y las empresas misionales de Nueva Francia añadieron una dimensión espiritual a una expansión occidental tardía, frecuentemente improvisada y caótica. Gracias a los mestizajes espontáneos mantenidos por cazadores y tramperos, y a las ganancias del comercio de pieles, los dos mundos habían tenido un primer modo de coexistencia. Fundadas sobre principios mal adaptados a las realidades americanas, las compañías encargadas de organizar la colonización sufrieron mil decepciones, ya fuera en Virginia, en Nueva Francia o en Nueva Holanda. En la Bahía de Chesapeake, en Canadá y en todas las fronteras, los salvajes aún parecían capaces de rechazar a los colonos, y su suerte no estaba definitivamente echada: ¿cristianización o marginación, exterminio o mestizaje a la manera de la pareja, excepcional en esas latitudes, que habían formado John Rolfe y la princesa Pocahontas?

Los territorios del noreste, carentes de oro y de plata, impropios para las plantaciones tropicales, de momento parecían de interés secundario comparados con otras colonizaciones: el Barbados inglés, las Antillas francesas, el Brasil de los holandeses. Y parecían poca cosa en comparación con la experiencia social, cultural y humana de Nueva España y Perú, donde redes de ciudades y de aldeas, de administradores y de doctrineros cubrían el espacio indígena, donde rutas comerciales penetraban hasta el interior, donde desde hacía ya un siglo las poblaciones indias, africanas y europeas se enfrentaban y se mezclaban en el seno de sociedades que, en el pleno sentido de la palabra, se habían vuelto "americanas". ¿Qué importaban Quebec, Nueva Amsterdam o Boston frente a ciudades imperiales como México y Lima, frente a las ciudades de Potosí y de Puebla de los Ángeles?

La América española distaba mucho, pues, de haber perdido la partida. De ello estaba persuadido, a mediados del siglo XVII, un notable conocedor

[72] Dominique Deslandres, "La mission chrétienne: Français, Anglais et Amérindiens au XVIIe siècle, un exemple d'histoire comparée", Quebec, coloquio *Transferts culturels*, Quebec, abril-mayo de 1991.

de México y de América Central, el inglés Thomas Gage.[73] La política de conquista —en su doble versión militar y religiosa— parecía mucho más decisiva que las iniciativas dispersas de los ingleses y las demás naciones europeas. El prestigio que conservaba la Corona de España y la precariedad, aunada a la novedad, de los establecimientos europeos en el noreste de América, no permitían aún excluir la posibilidad de que surgiera una América del Norte española.

[73] "Cuanto más avanzan los españoles hacia el norte, más riquezas encuentran, lo que hace que tengan el designio de conquistar todas esas provincias del norte, como me lo han dicho, por temor a que nuestros ingleses que están en Virginia y en las otras colonias de nuestra nación se adueñen antes que ellos." Los españoles alimentaban una idea tan diferente de la colonización que minimizaban los progresos de los ingleses en América del noreste. "Mucho se asombraban de que los ingleses no penetraran más en el territorio, y debían de temer mucho a los indios o bien ser muy perezosos para preferir una vida ociosa y el cultivo de un poco de tabaco, a la conquista de un país lleno de oro y de plata. Es sabido que el plan de los españoles no sólo es someter a los indios que estén cerca de ellos; sino, avanzando siempre, penetrar hasta la Florida y Virginia, si no se encuentran con alguna de las naciones del norte de Europa que se oponga a su empresa", en Gage (1979), t. I, II, p. 25.

CONCLUSIÓN

Meseta de Rocroi, 16 de mayo de 1643. Al borde de las Ardenas el ejército francés comandado por el duque de Enghien, el futuro Gran Condé, tras seis horas de combate aplasta al ejército español de don Francisco de Mello. "Una victoria es siempre bien venida —escribe el duque de Enghien—. Pero cuando es de las más grandes del siglo, cuando ocurre al comienzo de un reinado, de un cargo y de una campaña, entonces tiene algo de los rayos del sol [. . .] Es de buen augurio para el Rey [. . .] y nos da tal esperanza [. . .] que el gran fracaso que han sufrido sus enemigos les hará temer que ésta les haya abandonado."[1]

El fin de la España imperial

La derrota española en Rocroi señala el fin de la hegemonía española en Europa. El imperio, que bajo Carlos V y Felipe II tendía a la dominación universal, está en crisis. En el interior, el desplome del comercio de Sevilla entre 1639 y 1641, la rebelión de Portugal y de Cataluña en 1640, han sido golpes asestados al corazón mismo de la España imperial. A decir verdad, la vitalidad demográfica, la riqueza de Castilla y los recursos metálicos que le envía América se reducen desde el decenio de 1590. La peste de 1599-1600 revela que las epidemias, tan mortíferas en el Nuevo Mundo, no perdonan a la península, y que también allí pueden tener repercusiones desastrosas. Unos quince años después, la expulsión de 275 mil moriscos conmueve, a su vez, todas las estructuras del reino.

Este cuadro requiere ciertos matices. En el exterior la competencia inglesa y holandesa se limita al ámbito comercial y marítimo. En el continente, Francia no ha llegado aún a ser la potencia militar que destronará a la Castilla de los Habsburgo. Aun si terminan en fracaso, los esfuerzos hechos por el conde-duque de Olivares por levantar al país y emprender una política exterior activa son testimonio de que la España de Felipe IV sigue aún en la estela de la de Felipe II.[2] La Edad de Oro de la literatura y del arte españoles confirma que la península no ha perdido ni su imaginación ni su llama creadora. Lo cual no impide, en la primera mitad del siglo XVII, que España, y más particularmente Castilla, parezcan sumirse en crisis financieras, estancamientos económicos y fracasos militares.

Pero, ¿qué representan las escaramuzas de las fronteras chilenas y chi-

[1] "La Bataille de Rocroy", texto tomado de *La Gazette* de T. Renaudot, reproducido en 1993 por la Maison de Jeunes et de la Culture des Ardennes.

[2] Sobre el conde-duque y la España de este periodo, Elliott (1986).

chimecas o la lucha contra los piratas en comparación con la guerra de los Países Bajos y la de los Treinta Años? Las dificultades de España a partir de 1600 no pueden eclipsar la existencia de una América española que, sin la menor duda, domina el Nuevo Mundo, desde sus avanzadas de Florida y Nuevo México hasta las soledades de Tierra de Fuego. Esta "Primera América"[3] ¿sufre también la crisis que afecta a la metrópoli y a una buena parte de la Europa del siglo XVII? La pregunta sólo tiene sentido si hacemos tabla rasa del caos, las destrucciones y los trastornos que a lo largo de todo el siglo anterior, rodearon la gestación de ese nuevo mundo. En el curso del siglo XVII, las sociedades coloniales del continente americano se estabilizan bajo la dirección de sus oligarquías. Se contiene la pérdida demográfica de las poblaciones indígenas. La *pax hispanica* salva a esos reinos de los conflictos que periódicamente azotan a la Europa del siglo XVII, las muertes en los campos de batalla y las depredaciones de la soldadesca.

También insensiblemente, Perú y Nueva España se distancian de Madrid. Mientras que en tiempos de Carlos V y de Felipe II la creación de la América española dependió enteramente de Castilla, de sus hombres, sus estructuras y sus recursos, el nexo se ha invertido desde antes de 1640; la política y la prosperidad de España están cada vez más a merced de los envíos de metales preciosos de Potosí y Zacatecas. Una de las manifestaciones de la decadencia española, la crisis del comercio sevillano, se deriva sin duda alguna de las perturbaciones ocasionadas por las posesiones americanas al monopolio económico de España. En lo sucesivo el Asia de las Filipinas, China y la India atrae el dinero de los comerciantes, tanto criollos como peninsulares. La venta de cargos a los criollos para llenar las arcas de la monarquía hace extensiva esta autonomía en el dominio administrativo. La afirmación de esos españoles de las Indias —cuya mano se reconoce en el tumulto de 1624 urdido contra el virrey de México— es contemporánea, pues, de una Castilla que se asfixia, se empobrece, se despuebla o se estanca demográficamente.

Los mestizajes

Esta primera América, dominada por las posesiones españolas, es escenario de mestizajes de una prodigiosa diversidad. Para empezar, el encuentro de los europeos y las sociedades indias provocó, en toda la extensión del continente americano, una trasformación de los modos de vida. Espontáneos o impuestos por la fuerza, lentos o precipitados, esos ajustes recíprocos nacen de los choques que han multiplicado la Conquista, el temor, la incomprensión, el simple contacto o la curiosidad. En ese sentido, los mestizajes culturales y físicos son producto tanto del caos de los pri-

[3] La fórmula es de David Brading.

meros decenios como del conjunto de los esfuerzos por atenuarlo o por conjurar sus efectos destructores. El desorden en que se sumen seres y tradiciones engendra, a largo plazo, nuevas prácticas y nuevas creencias, algunas de las cuales terminan por estabilizarse antes de trasformarse a su vez. Esas formas de mestizaje, ligadas a las necesidades de la adaptación y de la supervivencia, constituyen la trama de las culturas que aparecen en el siglo XVI en el continente americano. Ésta es una diferencia esencial con la historia europea y es, sin duda alguna, la razón por la cual el afán de construir otra Europa en el Nuevo Mundo no hizo nacer un "caos de dobles",[4] sino América.

Los mestizajes americanos son procesos irreversibles. Tanto entre los incas rebeldes de Vilcabamba como en los bosques iroqueses —que sin embargo durante tanto tiempo quedaron al margen de los soldados y de los sacerdotes franceses— no hay retorno posible a un pasado indígena anterior a la irrupción de los europeos. Las tejas europeas del palacio de Tito Cusi y los calderos de los salvajes canadienses lo demuestran de manera irrefutable. Las cosas, más segura y prontamente que los sermones y las leyes, han trasformado a las sociedades; pues de todos los trastornos que vivieron los indios del Nuevo Mundo uno de los más importantes e insidiosos fue sin duda la introducción de mercancías, no sólo en su aspecto material —cuchillos, clavos, telas, carretas— sino también por medio de los valores, de las ideas y de los efectos que las acompañaban: precios, moneda, prestigio, desencanto. Desconocidos en el Nuevo Mundo y más eficaces que las herramientas de madera y de piedra, los objetos de hierro modifican las relaciones del hombre con su medio. Crean nuevas necesidades, aceleran los ritmos de trabajo, abrevian la duración de las actividades tradicionales, dejan tiempo para nuevas tareas productivas. Asimismo, permiten luchar contra los invasores con mejores armas, como lo hicieron chichimecas y araucanos. Los animales domésticos europeos invaden el medio natural, metamorfoseando a los agricultores mexicanos en ganaderos, vaqueros y muleros. Cazadores nómadas, como los guaycurú de Paraguay, multiplican su movilidad y se desplazan ahora a caballo. Los indios aprenden a economizar, a endeudar a otros y a endeudarse ellos, a cobrar intereses, a contratarse; en suma, a dominar la abstracción del dinero. Tuvieron que plantar coca, caña de azúcar, tabaco, yerba mate, para un mercado exterior, en detrimento de sus cultivos alimentarios. Otros indios, en número creciente, prefirieron el trabajo asalariado a las restricciones seculares del tributo y de la *mita*. Retomando una fórmula de Octavio Paz, "la conquista rompió de manera definitiva el aislamiento y la soledad en la que vivían los indios de América".[5]

A la inversa, los españoles del Nuevo Mundo se indianizan y hasta a veces,

[4] La expresión es de Remo Guidieri.
[5] Segundo Encuentro de Vuelta, México, 26 de agosto de 1993.

sin saberlo, se africanizan. Por mucho que las autoridades se indignen contra esos mestizajes criollos y reclamen la llegada de emigrantes ibéricos, las nodrizas, los esclavos, los sirvientes, los *yanacona*, los mayordomos y la gente común ejercen una influencia cotidiana sobre las costumbres. Así nace un idioma que enriquece el castellano con términos del náhuatl, el guaraní, el quechua o el maya, cuya entonación es más dulce, más cantarina y más pausada que la de Castilla. Así aparecen gestos nuevos, que se vuelven tan familiares que ya nadie los nota. De los mestizajes de la vida cotidiana uno de los más profundos es, hoy y siempre, el de la alimentación, crisol de sabores y de olores incomparables y criterio irrefutable de toda identidad. Entre los criollos la cocina de las mulatas o de las sirvientas indias despierta sensaciones que ya no les aportan las tradiciones culinarias europeas. Aun cuando el alimento es de origen europeo, como la carne de res, su abundancia y su precio módico le dan mayor lugar en el régimen alimentario y modifican la manera en que se le prepara. Por la misma razón el maíz, la mandioca y el chocolate, las carnes del Río de la Plata, se convierten en alimentos del "país" y, por lo tanto, en señal de una nueva pertenencia.[6]

Los mestizajes pueden no ser sino creaciones efímeras y sobrevivir con dificultad a los grupos que los elaboran. La desaparición de la Huronia cristiana —abandonada por los franceses y exterminada por los iroqueses— o el crepúsculo del Renacimiento indio en el México de fines del siglo XVI, traducen la precariedad de las mezclas cuando una etnia o una intelligentsia son apartadas definitivamente del escenario histórico. Los mestizajes evolucionan según ritmos y cronologías que no concuerdan con nuestra visión lineal de la historia.

Al ser yuxtaposición, aleación o fusión, más allá de sus implicaciones biológicas los mestizajes abarcan procesos muy diversos, que van desde la copia de un objeto hasta las innovaciones más desconcertantes. Para convencerse de ello basta notar la perfección con que la mano indígena reproduce los grabados occidentales, u observar las búsquedas cromáticas nacidas del encuentro del Renacimiento y de los tlacuilos mexicanos. Esas mezclas van acompañadas inevitablemente de intercambios y de equívocos en cadena, ya que se efectúan más sobre interpretaciones y traducciones que sobre elementos objetivos y, por lo tanto, sobre representaciones. Cada cual interpreta la cultura del otro en función de lo que sabe y de lo que cree y pretende descubrir. Lo que desencadena esos mestizajes culturales es la búsqueda de analogías, la convicción —frecuentemente errónea— de que se puede encontrar en otra parte el doble de uno mismo. Además, no son uniformadores, pues dependen de tan alto número de variantes y evolucionan de manera tan compleja que la diversidad resultante enriquece el patrimonio cultural, en lugar de empobrecerlo.

[6] Alberro (1992).

Demasiado a menudo se ha reducido la historia del Nuevo Mundo a un enfrentamiento entre civilizaciones europeas y civilizaciones indias, rígidamente circunscritas. Esto es pasar por alto interacciones infinitamente más numerosas e intensas de lo que se ha querido admitir; pero esta diversidad no debe ocultar la desaparición de sectores enteros de las culturas vencidas o dominadas —indias, africanas o mediterráneas— ni su disgregación al contacto de los invasores. Tampoco debería disimular el movimiento que, a largo plazo, arrastró a los hombres, las memorias y las cosas en la estela de Occidente. La occidentalización modificó las mezclas y los intercambios en un sentido constante. Los virreyes españoles, los misioneros católicos y los tramperos europeos colaboraron en la misma empresa, aun si sus objetivos inmediatos y sus métodos divergían considerablemente. A pesar de su inconformismo y de su marginalidad, las sociedades de filibusteros y los puritanos se mostraron tan depredadores e implacables con los indios como las bandas de conquistadores.

Africanización e indianización nunca fueron una verdadera alternativa a la occidentalización. Incluso a veces favorecieron, de manera indirecta, el arraigo de la dominación europea, pues la aproximación efectuada por los mestizajes siempre es, a fin de cuentas, tributaria de la relación de las fuerzas. El "asalvajamiento" —denunciado al unísono por la Iglesia romana y por los pastores protestantes— abrió así a los europeos las profundidades de las sociedades indias que se resistían a la cruz y a los arcabuces. La formación de bastiones de negros cimarrones alarmó sin cesar a las autoridades españolas, pero su sumisión bastaba para calmar las inquietudes de los conquistadores, y se permitía subsistir a esos enclaves, prueba misma de que eran inocuos.

VARIANTES AMERICANAS Y ASIÁTICAS

¿Es posible oponer los mestizajes ibéricos a los mestizajes surgidos o abortados en los territorios ocupados por otras naciones europeas, así como hoy se opone una América Latina mestiza a una America anglosajona dividida en *ghettos*?

En general se reconoce que en ese dominio las sociedades católicas y las sociedades protestantes divergieron radicalmente. El enfrentamiento de la Nueva España de los franciscanos y de la Nueva Holanda del pastor Michaelius incita, en efecto, a distinguir dos procesos y dos modelos, preocupado el primero ante todo por la salvación y la cristianización de los indios, indiferente el segundo a la suerte de las poblaciones indígenas. En México y en Perú la Iglesia católica desempeñó un papel importante en la fundación de una sociedad cristiana que les reconocía un lugar a los indios conversos. Fracasó la política de separación que comenzó por predicar, pero protegió lo bastante a las poblaciones indígenas para hacer posible su

integración a la sociedad global. La Iglesia ponía así, en principio, el sacramento del matrimonio por encima de toda consideración de raza y de color, favoreciendo la legalización de las uniones, en lugar de proscribirlas. Con ayuda de los jesuitas, apoyó, por último, un sincretismo "dirigido", que reunía en torno de cultos milagrosos y de imágenes sagradas a indios, negros, mestizos, mulatos y españoles. Sin embargo, la guerra española "a fuego y a sangre" emprendida contra los chichimecas y los araucanos, o las relaciones pacíficas establecidas entre holandeses y mohawk en Fort-Orange, demuestran que las consideraciones militares o mercantiles pueden prevalecer por encima de las políticas religiosas.

Asimismo, las condiciones demográficas permiten oponer diversas formas de mestizaje. Ante importantes concentraciones indígenas —en México, en los Andes—, las sociedades europeas se vieron obligadas a tomar en cuenta la presencia de los indios. En cambio, en las costas de Brasil, en Nueva Inglaterra y en el Caribe, los indios que sobrevivieron a las epidemias quedaron demasiado dispersos o escasos para oponerse a la colonización. Hacia ellos los europeos dieron muestras de una indiferencia absoluta o bien de un afán de exterminio. La incidencia de la relación de fuerza, así fuese reducida a su expresión numérica, resulta, pues, tan innegable como la diferencia de religión.

Pero, ¿es posible pasar por alto las herencias culturales de las sociedades allí presentes? Siglos de enfrentamiento entre cristianos, judíos y musulmanes en la Península Ibérica prepararon las mentalidades para la coexistencia con grupos no cristianos o no occidentales. Esas prácticas modelaron la experiencia americana de los españoles, facilitando el contacto y luego el establecimiento de relaciones estrechas con los indígenas. De igual manera, pero con un resultado inverso, las luchas de exterminio de los ingleses contra los "bárbaros" irlandeses modificaron trágicamente sus relaciones con los indios de Nueva Inglaterra. Gracias a su organización en linajes —esas parentelas extensas que unían a parientes, aliados, "dependientes" y sirvientes— los españoles pudieron imponerse en las sociedades vencidas, integrando noblezas locales, concubinas e hijos mestizos en diversos juegos de alianzas y de lealtades. La característica "civilizada" de los mundos mexicano y andino explica, asimismo, la actitud de los invasores, fascinados por los refinamientos de Cuzco y de Tenochtitlan. La integración de los vencidos al sistema castellano dependió indiscutiblemente de su organización social y política tradicional, así como de las reacciones de sus dirigentes; dicho de otra manera, de su aptitud para colaborar. La colaboración de las elites, en todas sus formas, fue un motor tanto más eficaz cuanto que ponía en acción mecanismos prehispánicos capaces de encontrar cabida en la mecánica institucional española. Así pues, las herencias culturales, de una y otra parte, desempeñaron un papel tan decisivo como el número de hombres o la expresión de su fe.

La comparación con el Asia española, implantada en Filipinas y esboza-

da en Japón, arroja otras luces sobre la especificidad de los mestizajes americanos. Su génesis los distingue radicalmente de los que se observan en el lejano Oriente. El surgimiento del Nuevo Mundo fue dominado por enfrentamientos bipolares entre los pueblos ibéricos y conjuntos relativamente homogéneos de sociedades indias: los Andes, el centro de México, Yucatán, chichimecas, araucanos. Las epidemias hicieron casi siempre que esos duelos desiguales terminaran en favor de Occidente y de unos mestizajes que le reservaban una parte preponderante. Al eliminar a los hombres y quebrantar el impulso vital de los sobrevivientes, las enfermedades, por doquier y sin excepción, prepararon la victoria y la instalación de los europeos. En contraste, en el escenario asiático los contactos con Europa eran milenarios; las poblaciones compartían un mismo patrimonio inmunitario, y los occidentales perdían la inesperada carta de triunfo que les procuraban en América las bacterias y los virus.

A decir verdad, en Asia la diversidad de culturas y creencias predisponía a las mezclas, y multiplicó los intermediarios mestizos, pero no desembocó en un mestizaje en un solo sentido, y aún menos en una occidentalización gradual, análoga a aquella de que era presa el Nuevo Mundo. Más en concreto, el caso japonés pone de relieve la importancia de las decisiones políticas sobre el destino de los mestizos y de los mestizajes; los conflictos entre las potencias europeas, incapaces de presentar el menor frente unido, coincidieron con el deseo del shogún de contener la occidentalización de Japón. Ya fuese el peso de la demografía o, mejor dicho, de las defensas inmunitarias, o la incidencia de lo político en el sentido más lato, el caso del Extremo Oriente incita a no perder nunca de vista esos dos componentes decisivos de la mezcla de las culturas y de las sociedades.

En la encrucijada de los mundos

Estrictamente hablando, todos los seres que habitan el continente americano experimentaron procesos de mestizaje, con excepción de los grupos que aún escapaban de toda forma de contacto con los europeos. Desde ese punto de vista, la distinción entre mestizos biológicos y mestizos culturales no tiene mucho sentido; los indios de México que confiesan vivir *nepantla*, "entre dos", son tan "mestizos" como los hijos de españoles e indias.

La generalización de los mestizajes acostumbra a las personas y a los grupos más expuestos a circular entre culturas y modos de vida diferentes. Esos vaivenes desarrollan sensibilidad cultural a la diferencia, aptitud para variar los registros, así como estimulan la capacidad de mezclar o multiplicar las máscaras y las afiliaciones. Esta movilidad de las identidades —desconocida en ese grado en la vieja Europa— puede causar dificultades y anomia. El desarraigo engendra entonces universos ficticios, sin raíces y sin posteridad, nacidos en torno del alcohol de las tabernas y en la miseria de los

obrajes. Alimenta —entre otros— un doloroso sentimiento de desmembramiento, como el de aquel indio montañés que deploraba no tener "el espíritu lo bastante fuerte para mantenerse firme en una resolución [. . .] Cuando estoy con los salvajes, hago lo que ellos; cuando estoy con vosotros [los franceses], tengo por verdadera vuestra creencia. . ."

Pero esta situación también suscitó tomas de conciencia entre los mestizos letrados, de las que dan testimonio sus escritos. A comienzos del siglo XVII, en España, en los Andes, en México, en Japón, mestizos por la sangre o por la cultura se interrogaron sobre la perennidad de su tradición, sobre el sentido de la cristianización y la vocación de España para dominar al mundo. El Inca Garcilaso de la Vega, los mexicanos Chimalpahin y Fernando de Alva Ixtlilxóchitl o el japonés Fabio Uncan encarnan, cada uno a su manera, las variantes de una cultura occidental entroncada en pensamientos extraeuropeos. A este respecto, el universo del Inca Garcilaso —que también es el de Cervantes— se sitúa en las antípodas de los de Shakespeare y de Montaigne. Tan alejados del monstruo Calibán como del buen salvaje, esos mestizos de la inteligencia conocen los dos lados del espejo; son de los que se sitúan en la encrucijada de los mundos. Como su semejante León Hebreo, saben "que no hay Oriente ni Occidente comunes a todos los habitantes de la tierra". Gracias a ellos, la crítica de la expansión europea deja de ser monopolio de conquistadores arrepentidos, de pensadores como Montaigne o de misioneros como Las Casas. Se expresa en escala planetaria, en las costas americanas y asiáticas de Europa, y a veces desemboca en una negación de una lucidez y un vigor raramente igualados, a menos que se trate de una nueva manifestación de la occidentalización o de una manera muy occidental de ver al mundo. Lo cual no impide que el rechazo de Occidente por el ex jesuita japonés Fabio Uncan trace, con la brutalidad de la apostasía, la frontera de la expansión hispánica, y ponga de relieve la singularidad de la experiencia americana, crisol en el que aún habrían de enfrentarse durante siglos Europa, África y la América india.

ANEXOS

Léxico

Hemos reproducido, abreviándolos, cierto número de nombres y de conceptos que figuraban en el léxico del primer volumen de la Historia del Nuevo Mundo *cada vez que lo imponían la comprensión y el desarrollo de los hechos descritos en este segundo tomo.*

Acosta, Joseph o José de

Nació en 1540 en Medina del Campo en una familia de origen converso. Jesuita, humanista, formado en Alcalá de Henares y en Salamanca, fue misionero en Perú de 1572 a 1587. En 1576 fue nombrado provincial de la Compañía de Jesús en Perú. Se le debe una *Historia natural y moral de las Indias* (1590), verdadera suma sobre las civilizaciones americanas. Participó en las discusiones del tercer concilio de Lima (1582) y en el debate interno que sacudió a la Compañía de Jesús. Murió en 1600.

adelantado

Título dado al descubridor o al futuro descubridor de determinado territorio cuya conquista efectuaba.

Aguirre, Lope de

Nació hacia 1511 en Oñate (Vizcaya). Comprometido en las rebeliones de Sebastián de Castilla y de Hernández Girón, participó en la expedición de Ursúa (1560) para descubrir Eldorado; asesinó a Ursúa y proclamó rey a Fernando de Guzmán. Descendió el Amazonas con sus hombres, llamados los "marañones", hasta la Isla de Margarita. Perseguido por los soldados de la Corona, mató a su propia hija antes de ser detenido y muerto en 1561.

Albornoz, Cristóbal de

Nacido en Huelva hacia 1530, este sacerdote estuvo en La Española y en Nueva Granada antes de llegar a Perú en 1567. En el curso de una inspección de los distritos de Arequipa y de Huamanga descubrió la amplitud del movimiento indígena *Taqui Onkoy*.

Almagro, Diego (el adelantado)

Nacido hacia 1480 en Malagón (Ciudad Real), en 1514, acompañó a Pedrarias al Darién. Encomendero en Panamá, celebró un acuerdo con Pizarro para organizar una expedición al Birú de Andagoya. Llegó a los Andes, varios meses después a Cajamarca, y dirigió una expedición a Chile. A su vuelta reivindicó la ciudad de Cuzco y se enfrentó con los Pizarro, quienes lo eliminaron en 1538.

Almagro, Diego *(el Mozo)*

Nació en 1520 en Panamá, hijo del adelantado y de una india. Se puso a la cabeza de una facción que asesinó a Francisco Pizarro y se enfrentó a las tropas de la Corona en Chupas, en Perú, en 1542. Fue el primer mestizo que tomó las armas contra el rey de España; murió decapitado a los 22 años.

AMPUERO, Francisco

Paje de Pizarro, vecino de Lima y esposo de doña Inés, ex concubina de Pizarro, de quien tuvo varios hijos mestizos. Acompañó a su nuera Francisca Pizarro a España.

ANCHIETA, José de

Nacido en 1534 en Tenerife, Canarias, de padre navarro emparentado con los Loyola, estudió en Coimbra e ingresó a la Compañía de Jesús (1551). A partir de 1553 se consagró a la evangelización de Brasil. Murió en Reritiba, Espírito Santo, en 1597. Se le ha llamado el "canarino del cielo". Sus cartas en español, en portugués y en latín constituyen un notable testimonio sobre el Brasil indio del siglo XVI.

ANTI

Nombre que los incas daban a las tribus de las estribaciones amazónicas. Designa igualmente dos cordilleras, la de Vilcabamba y la de Vilcanota. El Antisuyo (o Antisuyu), una de las "cuatro regiones" del imperio inca, se extendía hacia el oriente, partiendo de Paucartambo, cerca de Cuzco. La ciudad imperial reproducía el territorio del imperio. Antisuyo es también uno de los cuatro barrios de la ciudad.

ARAUCANO

Designa una familia lingüística del centro de Chile, desde Copiapó hasta la Isla de Chiloé, influida por el quechua de la Cordillera de los Andes. Los mapuches son una de las tribus de este conjunto.

ARRIAGA, José

Nacido en Vergara, en Vizcaya, en 1564, entró como novicio a la Compañía de Jesús y desembarcó en Perú en 1584. Ordenado sacerdote en Lima, fue autor de un tratado contra las idolatrías, *Extirpación de las idolatrías del Perú*, publicado en 1621 en Lima. Murió en 1622.

ASUNCIÓN

Ciudad fundada por los capitanes Juan de Ayolas y Juan de Salazar Espinosa en 1536, sobre las orillas del Río Paraguay. Al comienzo del siglo XVII contaba con más de 650 vecinos.

ATAHUALPA, Francisco "Auqui"

Hijo del inca Atahualpa. Nacido en Quito, fue criado por un franciscano flamenco, Jodoco Ricke. Poseía numerosas tierras y tomó parte en la pacificación de los indios quijos.

AUDIENCIA

Institución de origen castellano traspuesta al Nuevo Mundo; la primera Audiencia fue la de La Española (1511). Luego se fundaron las audiencias de México (1527), Panamá (1538), Guatemala (1543), Lima (1543), Guadalajara y Bogotá (1548), La Plata de los Charcas (1559), Quito (1563). La Audiencia es un tribunal cuyos magistrados tienen el título de oidores y que ejerce la suprema autoridad en las Indias después del virrey; institución clave de la burocracia española en América, gobierna en caso de ausencia del virrey, en espera de su nombramiento o de su llegada.

AZTECAS: véase MEXICA

BAHÍA, Salvador de

La capital del Brasil portugués y la capitanía del mismo nombre fue sede del único obispado del país hasta comienzos del siglo XVIII, de un tribunal de apelación *(Relação)* establecido en 1588, y centro de una rica región azucarera. En 1585 albergaba a 14 mil habitantes. La ciudad fue tomada por los holandeses en 1624 y ocupada durante casi un año.

BALSA, Joan

Mestizo, hijo de Juan Balsa, uno de los asesinos de Francisco Pizarro y de Juana Marcachimbo, hija de Huayna Cápac. Implicado en la conspiración general con Titu Cusi y los mestizos de Cuzco, fue no obstante capitán de la expedición de Martín Hurtado de Mendoza Arbieto a Vilcabamba contra Túpac Amaru.

BENIN

El antiguo imperio de Benin estaba situado al oeste del delta del Níger, en la actual Nigeria. A comienzos del siglo XVI los portugueses instalaron allí una misión con la idea de evangelizar a los nativos, pero el rey Esigié se negó a convertirse. Su hijo expulsó a los misioneros en 1540.

BREBEUF, Jean de

Nacido en Condé-sur-Vire (Normandía) en 1593, ingresó a los 24 años al noviciado jesuita de Ruán y partió de Dieppe en 1625 hacia el Canadá. Desembarcó en Quebec en compañía de Charles Lalemant, Enémond Massé y dos hermanos coadjutores. Fundó la misión entre los hurones y murió el 16 de marzo de 1649 en el burgo de Saint-Ignace (Midland, Ontario, Canadá) martirizado, según la tradición, por los iroqueses.

BRÛLÉ, Étienne

Nacido hacia 1592 en Champigny-sur-Marne, este intérprete de la lengua hurona fue el primer europeo en penetrar en la Huronía y ver los lagos Hurón, Ontario, Superior y Erie. Murió quemado por los hurones en 1633.

BUENOS AIRES

A comienzos del siglo XVII esta ciudad, más modesta que Asunción, sólo contaba con 200 vecinos. Fundada por primera vez por Pedro de Mendoza en 1535, fue destruida por los indios. Juan de Garay volvió a fundarla en 1580. La ciudad estaba rodeada de tribus nómadas, los charrúas y los pampas, que vivían esencialmente de la caza.

CABEZA DE VACA, Álvar Núñez

Nieto del conquistador de la Gran Canaria, nacido hacia 1500 en Jerez de la Frontera, fue el tesorero y el gran "alguazil" de una expedición a Florida (1528). Ése fue el comienzo de una odisea que lo llevó a lo largo del Golfo de México, luego a través de lo que llegaría a ser Texas y las Rocallosas hasta el noroeste de México. En 1540 Cabeza de Vaca fue nombrado gobernador del territorio de La Plata, en América del Sur. Después de haber liberado Asunción y emprendido expediciones en el Chaco, provocó la hostilidad de los españoles que lo hicieron volver a la península (1544). Fue enviado en residencia forzosa a Orán y murió hacia 1560.

CALDERA, Miguel

Nacido en 1548, hijo de una india guachichil y un español, fue criado por los franciscanos del convento de Zacatecas. A la cabeza de una tropa de españoles, mestizos y auxiliares indígenas, participó activamente en la pacificación de la frontera norte de México y de la zona minera, combinando ataques —la "guerra a fuego y a sangre"—, negocios y diplomacia. Fundador de San Luis Potosí y de otros pueblos y avanzadas, murió en 1597.

CÁPAC YUPANQUI, Beatriz Manco

Hija de Huayna Cápac, casada con Pedro Martín de Bustincia, de quien tuvo tres hijos, "los Bustincias". Luego fue obligada a casarse con Diego Hernández, después de ser la concubina de Mancio Serra de Leguizamo, de quien tuvo un hijo, Juan Serra. El virrey marqués de Cañete apeló a ella para convencer a Sayri Túpac de acordar la paz con los españoles.

CARLOS INCA

Hijo de Paullu Inca y de su hermana, se casó con una española, María de Esquivel. Este príncipe gozó de numerosos privilegios y de encomiendas. A consecuencia del proceso de Toledo contra los incas de Cuzco perdió su residencia-fortaleza de Colcampata y fue exiliado a Lima, donde vivió de 1573 a 1574. Murió en 1581.

CARLOS INCA, Melchor

Hijo de Carlos Inca y una española. Se casó con doña Leonor Carrasco, hija legítima de Pedro Alonso de Carrasco. Sospechoso de haber participado con García de Solís Portocarrero en una rebelión contra la Corona, fue declarado inocente y en

1603 partió rumbo a España, donde vivió hasta su muerte, en octubre de 1610. Con Alonso Mesa desempeñó el papel de mediador entre los mestizos de Cuzco y la Corona.

CARLOS V

El nieto de los Reyes Católicos y del emperador Maximiliano nació en Gante en 1500. A la muerte de su padre Felipe *el Hermoso* (1506) recibió los Países Bajos y el Franco Condado. Heredó el trono de Castilla en 1516 y fue elegido rey de los romanos en 1519. Tuvo que oponerse a los comuneros de Castilla (1520-1522), a la rebelión de Gante (1539), al sisma luterano y a los príncipes alemanes, así como a los turcos del imperio otomano. Abdicó de los países borgoñones en Bruselas en 1555 y, al año siguiente, renunció a España y a la Corona imperial. Retirado en el convento de Yuste (Extremadura), murió allí en 1558.

CARTIER, Jacques

Cartier nació un año antes de la conquista de América (1491), en una familia de notables de Saint-Malo, donde murió en 1551 después de tres expediciones a América (1534, 1535-1536 y 1541-1543). Como los Caboto, Jacques Cartier buscaba por el noroeste un paso que condujera a China. Fracasó en su proyecto pero descubrió el Río San Lorenzo, que remontó, y estableció la insularidad de Terranova. Intentó una empresa de colonización que abortó. Los indígenas lo condujeron a "Canadá"; llegó al emplazamiento de Quebec, donde estableció nexos con los indios.

CHAMPLAIN, Samuel de

Nació en Brouage hacia 1567/1570, hijo de marino; hizo un primer viaje a América en 1598/1600. Como geógrafo participó en la expedición del gobernador de Nueva Francia, Aymar de Chaste. En 1603 exploró el Golfo de San Lorenzo. En 1604, de regreso en Canadá con Pierre de Monts, exploró las costas de Maine y Nueva Inglaterra. En 1608 fundó Quebec. Fue gobernador en nombre del virrey de Nueva Francia, y luego mandatario de la compañía de los Cent-Associés. Murió en Quebec en 1635.

CHAVES, Francisco

Hijo mestizo de Gómez Chaves, secretario de cabildo de Cuzco. Participó en la captura del inca de Vilcabamba y fue llamado "Chaves Amaro" por haber sido el primero en apoderarse de Túpac Amaru.

CHILCHE, Francisco

Noble cañari nacido hacia 1500. Había servido en la corte de Huayna Cápac y fue el mensajero de Manco Inca ante Pizarro en la ciudad peruana de Trujillo. Pizarro lo nombró cacique principal de Yucay. Decíase que Chilche había envenenado a Sayri Túpac en 1561. Aunque tomó parte en la expedición contra Túpac Amaru, las autoridades españolas lo despojaron de la mayor parte de sus tierras.

CIMARRÓN

Esclavo (o animal doméstico) que se da a la fuga y se vuelve salvaje. Este término, probablemente de origen arawak, aparece por vez primera en 1532 aplicado a los indios rebeldes de La Española.

CORTÉS, Hernán

Nació en Medellín (Extremadura) en 1485, de Martín Cortés de Monroy y una hija de Diego Altamirano de Pizarro. En 1511 siguió a Cuba a Diego Velázquez, quien dos años después lo puso a la cabeza de la tercera expedición enviada a México. Moctezuma lo recibió en la ciudad de México en noviembre de 1519. De allí fue expulsado en el curso de la Noche Triste (30 de junio de 1520), pero rehizo sus fuerzas y sitió la ciudad, que cayó en agosto de 1521. Fue nombrado gobernador general de Nueva España. Volvió a España por primera vez en 1528, y luego definitivamente en 1541. Murió cerca de Sevilla, en Castillejo de la Cuesta, en 1547.

CORTÉS, Martín

Mestizo, hijo de Hernán Cortés y de doña Marina, la Malinche. Nacido en 1523, llevado a España cinco años después, sirvió al emperador en Argel, Flandes y Alemania antes de volver a México con su medio hermano en 1563. Al parecer murió en Granada.

CORTÉS Y ARELLANO, Martín

Hijo del anterior y de doña Juana de Zúñiga; segundo marqués del Valle. Se vio comprometido en la conspiración de 1566 y luego fue juzgado por el Consejo de Indias. Murió en Madrid en 1589.

COYA, Beatriz Clara

Nació hacia 1557 en Vilcabamba, hija de Sayri Túpac y de su media hermana Cusi Huarcay. Cuando tenía 8 años su madre Cusi Huarcay la llevó a la casa de Arias Maldonado con la intención de casarla con Cristóbal Maldonado, hermano de éste. El matrimonio fue anulado y el virrey Toledo la entregó a Martín García de Loyola. Acompañó a su esposo a Chile, donde dio a luz a Ana María, heredera legítima de los incas de Cuzco. Murió en 1600.

COYA DE LOYOLA, Ana María

Hija de García de Loyola y de Beatriz Coya, nieta del inca Sayri Túpac. Nacida en Concepción de Chile en 1594, fue enviada a España después de la muerte de su madre, en 1603. En 1611 casó con Juan Enríquez de Borja. Tres años después la pareja obtuvo el marquesado de Oropesa. En 1615 retornó con su esposo a Perú en el séquito del virrey príncipe de Esquilache, su primo. Ana María Coya de Loyola falleció en Perú en 1630.

CRUZ, Francisco de la (Chiquero)

Dominico, nacido en Jaén hacia 1529. Estudió en San Gregorio de Valladolid con Soto, Carranza y Las Casas. Salió de España en el momento del proceso contra Bartolomé Carranza, acusado de luteranismo, y desembarcó en Perú en compañía de Domingo de Santo Tomás. Fue amigo de Sarmiento de Gamboa, predicador en Chucuito y Pomata, al borde del Lago Titicaca. Aprisionado por la Inquisición en 1571, murió en la hoguera en 1578.

DESAGÜE

Designa los trabajos que se emprendieron en el curso de la época colonial para proteger de inundaciones a la ciudad de México. Construida sobre un lago, desde la época prehispánica la ciudad había estado sometida al capricho de las aguas. En 1555 se vio al borde de un nuevo desastre, lo que volvió a ocurrir esporádicamente a partir de esa fecha. Las autoridades españolas se preocuparon por el peligro; graves inundaciones se produjeron en 1580 y en 1604. Era urgente emprender grandes trabajos que protegieran la ciudad definitivamente de las inundaciones. El virrey Luis de Velasco el Joven fue quien ordenó hacer los trabajos del desagüe y mandó traer al ingeniero alemán Heinrich Martin, conocido como Enrico Martínez. En 1614 llegó a México el holandés Adrian Boot para continuar la obra. Las medidas adoptadas distaron mucho de ser satisfactorias, y los planes de los ingenieros a veces causaron catástrofes. Miles de indios perecieron durante la excavación de los canales y de los túneles que debían evacuar las aguas. La "gran inundación" de 1629 exigió decisiones más radicales, y progresivamente, se fueron desecando los lagos del valle, trastornando así el ambiente de esta región.

DÍAZ DE GUZMÁN, Ruy

Nació en Asunción hacia 1558. Su abuelo paterno se había casado con una hermana del adelantado del Río de la Plata, Álvar Núñez Cabeza de Vaca. La madre del cronista, doña Úrsula de Irala, era mestiza. Autor de una crónica inconclusa (1612), *De la descripción y descubrimiento de las provincias del Río de la Plata*, conocida con el título de *La Argentina*, así como de una relación de su campaña contra los chiriguanos, murió en Asunción en 1629.

DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal

Conquistador y cronista originario de Medina del Campo. Nacido hacia 1495, formó parte de las tres expediciones a México (1517-1519) y acompañó a Cortés en la conquista del país. Se desempeñó como regidor en Coatzacoalcos, sobre la costa del Golfo de México, y en 1541 se instaló en Guatemala, donde inició la redacción de su *Historia verdadera de la conquista de México*. Fue regidor perpetuo de la ciudad de Guatemala, donde murió en 1582.

DRAKE, Francis

Nació en Tavistock, Devon, en 1540. Acompañó a su primo John Hawkins al Caribe, donde ambos se dedicaron al contrabando. En 1572, después de varios viajes a las

Antillas, partió al asalto del Istmo de Panamá. En 1578 dio vuelta a la Tierra del Fuego, atacó las costas de Chile y Perú, y luego subió hasta California y puso rumbo a las Islas Molucas. Volvió a Inglaterra después de dos años y nueve meses de navegación. Tomó parte en el saqueo de Cádiz en 1587 y murió frente al Istmo de Panamá en enero de 1596.

DURÁN, Diego

Nacido hacia 1537 en Sevilla, en una familia de origen converso, llegó a México cuando tenía entre 5 y 7 años. En 1556 ingresó a la orden de los dominicos y se ordenó en 1559. Residió en la ciudad de México, en Chimalhuacan Atenco, a orillas del Lago de Texcoco, y en Hueyapan. En 1570 terminó su *Libro de los ritos y ceremonias*, en el cual describe las fiestas y los cultos de los antiguos mexicanos. En 1581 puso punto final a su *Historia de las Indias de Nueva España*. La muerte se lo llevó en 1587 (o 1588).

ELDORADO

Inspirado por el oro de Sudán, el fabuloso "río de oro" fue ubicado inicialmente en África. Comarca fabulosa que conquistadores, navegantes y exploradores buscaron al norte de México, en América Central y sobre todo en América del Sur (Amazonia). Los alemanes enviados por los Welser dejaron allí la vida. La búsqueda del reino del "hombre dorado" fue uno de los motores de la exploración de las profundidades del continente sudamericano. A fines del siglo XVI fue confundido con la fabulosa Manoa.

ELIOT, John

Nacido en Widford (Inglaterra) en 1604, estudió en Cambridge (1622), desembarcó en Boston en 1631 y fue pastor en Roxbury (Massachusetts). Redactó el primer catecismo en lengua india de Nueva Inglaterra (1654) y tradujo el Nuevo y el Viejo Testamentos (1661/1663). Fundó la Society for the Propagation of the Gospel in New England. Murió en mayo 1690.

ENCOMIENDA

Institución ibérica traspuesta a las Antillas por Ovando (1503) y a México por Cortés. En América la encomienda dejó de corresponder a una dotación de tierras; el encomendero —titular de la encomienda— pasó a ser el beneficiario del trabajo forzado impuesto a los indios. Recibía de éstos tributo y servicio personal a cambio de la asistencia material y religiosa que se comprometía a darles. "Repartimiento" y "encomienda" pueden ser sinónimos; en ese caso, el primer término pone el acento en el proceso de distribución, mientras que en el segundo se relaciona con las responsabilidades del beneficiario.

ENRÍQUEZ DE ALMANSA, Martín

Nombrado por Felipe II el 19 de mayo de 1568, el cuarto virrey de Nueva España continuó la obra de sus predecesores, fundó el colegio jesuita de San Pedro y San

Pablo, y en 1573 colocó la primera piedra de la catedral de México. Sus medidas en materia de repartimiento, de mano de obra indígena y de obrajes fueron decisivas. En 1580 la cuestión del desagüe ocupó su atención y pidió a expertos, entre ellos el arquitecto Claudio de Arciniega, que hicieran una investigación entre los indios. Organizó campañas contra los chichimecas y estableció "presidios" para proteger la frontera. Dejó el poder en 1580 para gobernar en Perú (1580-1583).

ERCILLA, Alonso de

Nació en Madrid en 1533. A la edad de 15 años siguió como paje a Felipe II en la visita de sus estados. Pasó a Perú en el séquito del virrey Andrés Hurtado de Mendoza y acompañó a García de Mendoza a Chile, donde participó en la lucha contra los araucanos (1557-1561). Es autor de un célebre poema en verso, *La Araucana*.

ESCLAVITUD DE LOS NEGROS

De implantación medieval en la Península Ibérica, fue uno de los motores de la expansión portuguesa por las costas de África. Fomentada para contener la esclavitud indígena, permitió remediar la desaparición de las poblaciones autóctonas. En la Nueva España, hacia 1570, había ya 25 mil esclavos negros, Mientras que la esclavización de los indios provocaba debates y polémicas, medidas y contramedidas, la de los negros de África era aceptada por todos, aun por los defensores más virulentos de los indios, pese al cambio de opinión, más tarde, de Las Casas.

ESCLAVIZACIÓN DE LOS INDIOS

La práctica de la esclavitud en la Península Ibérica y la trata de negros organizada por los portugueses desde Guinea explican que Colón pensase en obtener liquidez para las nuevas tierras organizando allí un tráfico de esclavos amerindios destinados a la península. Tropezó con Isabel la Católica, quien consideró que los indios eran "sujetos libres y exentos de servidumbre" (1500). Las Leyes de Burgos (1512) confirmaron ese principio, y Carlos V proclamó la libertad absoluta de los indios (La Coruña, 1520). Pero los grupos que se resistían al avance español podían ser reducidos a la esclavitud so pretexto de que habían sido capturados en el marco de una "guerra justa". Las Leyes Nuevas de 1542 pusieron término oficial a la esclavitud. Nueva prohibición en 1548: los esclavos indios se volvían "naborías", es decir, trabajadores asalariados. La encomienda fue vista como el medio de atenuar la servidumbre o de moderar, regularizándola, la explotación de los indios.

FELIPE II

Nacido en 1527, pasó a ser regente de España en 1543 y se casó con María de Portugal dos años después; en 1554 se casó con María Tudor, y en 1556 sucedió a su padre Carlos V. En 1568 perdió a su hijo mayor, don Carlos. En 1580 se apoderó de Portugal (unión de las dos coronas). Murió en 1598, después de haber celebrado el tratado de Vervins con Francia. La construcción de El Escorial, símbolo de las ambiciones y de la piedad del monarca, la intervención en los asuntos franceses, la victoria de Lepanto y la rebelión de los Países Bajos señalaron su largo reinado.

FERNÁNDEZ, Juan

Piloto. Tras partir de Concepción (Chile), en el Mar del Sur, descubrió Nueva Zelanda y probablemente Australia. En 1584 inauguró, a partir de El Callao, una nueva ruta marítima más corta y más segura, entre Perú y Valparaíso, a lo largo de la costa. Descubrió entonces tres islas que bautizó con su nombre.

FIGUEROA Y CAJAMARCA, Diego

Cacique de los mitimáes de Quito, hijo y nieto de capitanes de Túpac Inca y de Huayna Capac. Estudió latín y música en el colegio de San Andrés de Quito, donde llegó a preceptor de niños indios y españoles. Fiel a la Corona durante la rebelión de Gonzalo Pizarro, fue exiliado a Chile por los rebeldes. Nombrado alcalde de toda la provincia, hizo construir la iglesia de San Blas. En 1577 solicitó al rey el título de alcalde mayor de los naturales a perpetuidad.

"FORASTEROS"

Nombre dado a los indios de Perú y a sus descendientes que habían abandonado su comunidad de origen y se habían integrado a otros poblados, entablando lazos de parentesco. Los que habitaban su comunidad de origen eran llamados "originarios".

FORT-ORANGE

Al sur de la actual ciudad de Albany (Estados Unidos), en las orillas del Hudson, puesto creado por los holandeses (Cornelius Jacobsz May) para la trata de pieles con los mohawk. Fue el centro comercial de Nueva Holanda en la primera mitad del siglo XVII.

FROBISHER, Martin

Nació hacia 1539, marino, corsario y explorador; después de Caboto se lanzó en busca del paso del noroeste que debía conducir a las riquezas de Asia. En 1577 participó en la fundación de la Cathay Company y en esa ocasión recibió el título de gran almirante. Murió en 1594.

GAGE, Thomas

Nacido en Inglaterra, en Sussex, hacia 1602, en una familia católica, Thomas Gage prosiguió sus estudios en el colegio de Saint-Omer, y luego pasó a España donde abandonó la Compañía de Jesús, cambiándola por la orden de santo Domingo. Tomó allí la decisión de pasar a Filipinas, pero se detuvo en Nueva España (septiembre de 1625). En lugar de proseguir a Asia fue a Guatemala, donde administró una parroquia india. En 1637 decidió volver a España y, al año siguiente, regresó a su Inglaterra natal, donde se convirtió al anglicanismo. Murió en 1656, durante la conquista de Jamaica. Su obra, *The English American or a New Survey of the West Indies*, fue publicada en 1648.

GARCÍA, Aleixo

Marino portugués de la flota de Juan Díaz de Solís. Tras llegar a la costa de Brasil en 1516, partió rumbo a Paraguay. A la cabeza de una tropa de guaraníes García logró penetrar en el Imperio inca, en los valles de Tomina y de Mizque (Charcas), antes del desembarco de Pizarro en Tumbes. Los indios le dieron muerte.

GARCÍA, Marcos

Agustino, estuvo al lado de Titu Cusi en Vilcabamba (1569) y se ganó su estima. Siguiendo su dictado, redactó la relación del inca. Construyó una iglesia en Vitcos, pero fue expulsado de Vilcabamba. Su sucesor, Diego Ortiz, fue martirizado después de la muerte de Titu Cusi.

GARCÍA DE CASTRO, Lope

Gobernador de Perú (1564-1569) con el título de presidente de la Audiencia de Lima; organizó las repúblicas indígenas. En España había sido uno de los jueces en los procesos de Valladolid contra los protestantes (1559).

GARCÍA DE LOYOLA, Martín

Hijo del hermano mayor de Ignacio de Loyola, Beltrán de Loyola. Toledo lo envió al territorio de los anti para sofocar la rebelión de Túpac Amaru, hermano de Sayri Túpac. Se casó con la hija de ésta, Beatriz Coya. De 1579 a 1582 actuó como gobernador de Potosí. En 1586 fue nombrado corregidor de Huamanga y Huancavelica. Ascendido a gobernador y capitán general de Chile, se dirigió allí con un ejército importante. Pereció degollado por los araucanos en 1598.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca

Hijo de Chimpu Ocllo y del capitán Sebastián Garcilaso de la Vega, Gómez Suárez de Figueroa nació en Cuzco en 1539. Vivió en Perú hasta 1560, fecha en la que viajó a España y se estableció en Montilla, cerca de Córdoba. Tradujo los *Diálogos de amor* de León Hebreo, redactó el relato de las aventuras de Hernando de Soto en la Florida y después escribió una *Historia del Perú* en dos partes, los *Comentarios reales* sobre los incas (1609), y la *Historia* propiamente dicha, sobre los conquistadores, publicada en 1617, después de su muerte. Murió en 1616.

GRAN INUNDACIÓN DE MÉXICO (1629)

En 1629 la ciudad de México sufrió una de las mayores inundaciones de su historia. Desde 1626 se habían sucedido fuertes lluvias. En 1629 las tormentas fueron tan intensas que las represas cedieron y los barrios fueron cubiertos por las aguas y el lodo. Miles de personas abandonaron la ciudad y se fueron a Puebla de los Ángeles. Al parecer más de 30 mil indígenas perecieron en la inundación. Una epidemia atacó a los sobrevivientes, y la ciudad tardó años en recuperarse del desastre.

GUARANÍ: véase TUPÍ-GUARANÍ

HAKLUYT, Richard

Dos primos homónimos, hijos de la pequeña nobleza inglesa. El mayor, jurista, murió en 1591, y el menor, geógrafo, desapareció en 1616. Este último desempeñó un papel importante en la preparación de la expansión colonial y marítima de Inglaterra. Partidario de la creación de colonias en el Nuevo Mundo, se interesó por la búsqueda de los pasos del noreste y el noroeste, que permitirían a Inglaterra llegar directamente a Asia. En *Divers Voyages to America* (1582) el geógrafo recabó informes prácticos sobre los diferentes itinerarios de la navegación. En 1584 su *Discourse of Western Planting* sentó las bases de la colonización británica.

HAWKINS, John

Nació en 1532, hijo de William Hawkins, armador de Plymouth. Hizo llevar esclavos de África al Caribe español. En 1573 fue nombrado tesorero de la flota real y contribuyó a su modernización. Sus ideas se encuentran, en parte, en el origen de la victoria inglesa sobre la Armada Invencible (1588). En 1594 partió rumbo a las Antillas con Drake, mas pereció en la travesía.

HERNÁNDEZ, Francisco

Nacido hacia 1517, y llegado a México en 1570, donde permaneció siete años, el protomédico de Felipe II estudió la fauna y la flora de Nueva España, investigando entre médicos españoles y sabios indígenas. Su obra principal y enciclopédica es la *Historia natural de la Nueva España*. También fue autor de una historia de la Conquista de México y de una traducción al castellano de la obra de Plinio *el Viejo*. Murió en 1587.

HUARCAY, Cusi (María de Manrique)

Hija de Manco Inca y de una mujer aimara, esposa-hermana de Sayri Túpac Inca. En 1558 fue bautizada con el nombre de María de Manrique. A la muerte de su marido, en 1561, se casó con Juan Fernández Coronel, de quien tuvo dos hijos: Martín Fernández Coronel Inga y Melchora de Sotomayor Coya. En 1586 le solicitó al virrey autorización para retornar a Vilcabamba con su primo, Jorge Hernández Mesa, a buscar tesoros.

HUDSON, Henry

Navegante inglés, explorador y fundador de la Hudson's Bay Company. Entre 1607 y 1611 desempeñó un papel de primer orden en el nacimiento de Nueva Holanda. Dio su nombre al río que baña una de las orillas de Manhattan.

HURTADO DE MENDOZA, Andrés (marqués de Cañete)

Tercer virrey de Perú (1555-1559). Durante su reinado la Corona fundó la Audiencia de Charcas. Pese a la sumisión del inca Sayri Túpac, tuvo que enfrentarse a un estado de insurrección potencial.

HURTADO DE MENDOZA, Diego

Hijo de Iñigo López de Mendoza y hermano del virrey de México, y después de Perú, Antonio de Mendoza. Humanista, diplomático y escritor, fue autor de una crónica, la *Guerra de Granada*, sobre la campaña contra los moriscos (1571-1575). También se le atribuye la gran novela picaresca *El Lazarillo de Tormes*.

HURTADO DE MENDOZA, García (marqués de Cañete)

Enviado por su padre a Chile en calidad de gobernador (1557), fracasó contra los araucanos. Volvió a Perú en 1589 y fue su octavo virrey (1588-1595).

HURTADO DE MENDOZA, Luis

Nació en 1543, murió en 1604. Quinto conde de Tendilla. Lanzó una ofensiva contra los moriscos que se habían levantado en enero de 1569 pero fue sustituido por el medio hermano del rey, don Juan de Austria. Mezclado demasiado a menudo en riñas y duelos, fue hecho prisionero por Felipe II, y liberado a la muerte de éste.

IGNACIO DE LOYOLA, Martín

Hijo de Andrés Martínez de Mallea y de Marina de Loyola, hermana de Beltrán de Oñaz y Loyola, sobrino de Ignacio y heredero de la casa de Loyola. Nacido en Guipúzcoa, ingresó a un convento franciscano de Castilla en 1572. Pasó a la misión de las Filipinas (1581). Logró entrar en China, en la India y luego volvió a Lisboa. Dejó una relación escrita en 1585, *Viaje alrededor del mundo*.

INCA

Nombre dado a los soberanos que reinaron sobre un inmenso territorio que iba desde el sur de Colombia hasta el Río Maule (Chile), el Tahuantinsuyo o imperio de las cuatro regiones. Huayna Cápac consolidó el imperio y terminó la conquista de lo que hoy es Ecuador. A su muerte, en 1529, la sucesión fue disputada por al menos dos de sus hijos, Huáscar *el Cuzqueño* y Atahualpa, el inca de Quito. Las luchas que opusieron a esos dos incas favorecieron la conquista de Perú por Pizarro. A la llegada de los españoles el término "inca", que designaba a la elite dirigente de Cuzco, se aplicó por extensión e impropiamente a las civilizaciones indígenas de los Andes.

INQUISICIÓN

Fue creada con el objeto de perseguir a los judíos convertidos al cristianismo que perseveraban en el judaísmo. Al efecto Isabel la Católica y Fernando de Aragón recibieron del papa Sixto IV la bula *Exigit sincerae devotionis*. Los primeros inquisidores se instalaron en Sevilla en 1480 y el primer auto de fe se organizó al año siguiente. Aparecieron otros tribunales en Castilla (Ávila, Córdoba, Medina del Campo, Segovia, Sigüenza, Toledo y Valladolid) y en Aragón, donde la institución, ya existente, fue reactivada. Bajo la dirección de Torquemada y el control estrecho de los soberanos, la Inquisición constituyó una institución común a Castilla y Ara-

gón. Sólo fue establecida en esta forma en los virreinatos del Nuevo Mundo en la segunda mitad del siglo XVI: México (1569), Lima (1569), Cartagena de Indias (1610).

JAMESTOWN

Capital de Virginia (Estados Unidos), fundada en 1607. En su origen era propiedad de la Virginia Company of London. Allí fueron enviados 900 colonos en el curso de los tres primeros años, pero en el invierno de 1609-1610 sólo subsistían unos 60. En los decenios siguientes el auge de las plantaciones de tabaco atraería a millares de emigrantes y haría la fortuna de la ciudad y de su región.

KIRKE, sir David

Nació hacia 1597 en Dieppe, hijo de Jarvis Kirke, comerciante instalado en Londres y en Dieppe. Aventurero, negociante y hombre de guerra, se apoderó de Quebec en 1629, expulsó a Champlain y a los jesuitas y después llegó a ser gobernador de Terranova. Murió en 1654, no lejos de Londres.

LA PLATA

Llamada también Chuquisaca (la actual Sucre, capital constitucional de Bolivia), fue fundada por el capitán Peranzules en 1540 en la provincia de Charcas y se convirtió en sede de la Audiencia de ese nombre. Al comienzo del siglo XVII contaba con 704 construcciones, entre ellas gran número de depósitos. La mayor parte de sus actividades estaban orientadas hacia Potosí.

LALEMANT, Jérôme

Nacido en París en 1593 sucedió a Brébeuf y fundó la misión de Sainte-Marie entre los hurones. Fue superior de la misión (1638-1645), y luego superior de los jesuitas de Canadá (1645-1650 y 1659-1665). Murió en Quebec en enero de 1673.

LANDA, Diego de

Franciscano (1524-1579); obispo de Yucatán. Llegó allí en 1549 y ejerció una represión brutal contra las idolatrías y los ídolatras mayas. Se le debe la principal fuente colonial de nuestro conocimiento del mundo maya, la *Relación de las cosas de Yucatán*.

LAS CASAS, Bartolomé de

Nacido en Sevilla, hijo de un comerciante converso, en 1484 (1474 según otros), llegó a las Indias en 1502 en la flota de Ovando. Se ordenó sacerdote. En 1514, en Cuba, su existencia se alteró; horrorizado por el trato al que eran sometidos los indios Las Casas decidió defenderlos por todos los medios e ingresó a la orden de los dominicos (1523). Se extinguió en Madrid en 1566, a la edad de 82 años. Fue promotor de varios proyectos de evangelización y de colonización de Venezuela (Paria), Guatemala (Verapaz) y Chiapas, donde fue obispo; combatió con la pluma a

los enemigos de los indios. Su defensa de la justicia fue escuchada en la corte de Carlos V, aun si las medidas adoptadas por la Corona —las Leyes Nuevas de 1542— fueron juzgadas insuficientes. Entre otros muchos escritos se le debe una *Historia de las Indias* y una *Apologética historia sumaria*.

LERY, Jean de

Nació en 1536 en Borgoña; era zapatero de profesión y protestante. En 1557 desembarcó en la Bahía de Guanabara, en Brasil. En 1578, de regreso a Francia, después de las guerras de Religión, redactó y publicó la *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, que constituye un notable testimonio etnográfico sobre los indios tupí de la región de Río de Janeiro. Murió de peste en 1613.

LEYES NUEVAS DE 1542

Las Leyes Nuevas fueron promulgadas en Barcelona en noviembre de 1542. Decretaban la supresión de las encomiendas que pertenecían a las autoridades, la disminución de las grandes encomiendas y la prohibición de crear otras nuevas. Su promulgación causó pánico en el Nuevo Mundo, ya que parecía poner en peligro el porvenir de las posesiones españolas. Su aplicación fue diferida en Nueva España y en Perú provocó el levantamiento de Gonzalo Pizarro. Carlos V tuvo que dar marcha atrás, revocando esas medidas.

LIZÁRRAGA, Reginaldo de

Su nombre verdadero fue Baltasar de Ovando. Nació en Medellín (Extremadura) hacia 1545. Llegó a América a la edad de 15 años. Su familia se estableció en Quito y él ingresó a los dominicos de Lima. Redactó su *Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile* en 1603 y 1609, mientras se encontraba en Chile. Fue obispo de Potosí en 1596.

LOAYZA, Jerónimo de

Dominico, amigo de Las Casas. Había seguido las lecciones de Vitoria en San Gregorio de Valladolid. Fue obispo de Cartagena de Indias y después arzobispo de Lima (1547-1575). En el momento de la pacificación de Perú coordinó con San Martín y Santo Tomás las inspecciones (visitas) previas a la tasación de las comunidades. En 1566 le escribió a Felipe II para denunciar los abusos de los corregidores.

LOYOLA, Ignacio de

Nacido en 1491 en el país vasco, fue herido en 1521 durante el sitio de Pamplona. Tras cumplir sus estudios en París puso su fe al servicio del papa Pablo III, quien dictó los estatutos del grupo que él había formado. Fue ordenado sacerdote en 1537, y primer superior de la Compañía de Jesús. Expiró en Roma en 1556. Sus *Ejercicios espirituales* habían de ejercer una influencia considerable sobre el catolicismo de la Contrarreforma.

MAGALLANES (Tierras de)

En el siglo XVI comprendían, además de Tierra del Fuego, un continente que llegaba hasta el Polo Sur, según la cartografía de la época (Abraham Ortelius, 1570, y Mercator, 1587).

MALDONADO, Arias

Hijo mestizo de Juan Maldonado Buendía, titular de varias encomiendas; organizó el matrimonio de su hermano Cristóbal con Beatriz Clara Coya, hija de Sayri Túpac. Murió en 1572.

MALDONADO, Cristóbal

Hijo mestizo de Juan Maldonado Buendía. Pretendió casarse con Beatriz Clara Coya, hija de Sayri Túpac, a quien había violado a la edad de 7 años. Exiliado a España con su hermano Arias en 1567, ambos fueron condenados a servir en Orán durante cuatro años, a sus expensas. Volvió a Perú en 1577.

MALDONADO, Diego *(el Rico)*

Conquistador de la primera hora, señor de Andahuaylas, encabezó con Gonzalo Pizarro una expedición a Vilcabamba contra Manco Inca. Con una princesa inca llamada Lucía Clara, que después se casó con Martín de Guzmán de Salamanca, tuvo un hijo, Juan Arias Maldonado. Fue albacea testamentario de Sayri Túpac. Murió hacia 1570.

MALDONADO, Juan Arias

Hijo mestizo de Diego Maldonado *el Rico* y de la princesa Lucía Clara. Amigo de Garcilaso de la Vega. Se vio comprometido en las rebeliones de los mestizos con los Maldonado Buendía, con quienes estaba emparentado. Exiliado a España en 1572, visitó al Inca Garcilaso en Montilla. Después de diez años de exilio recibió autorización de retornar a Perú, y se extinguió poco después de haber desembarcado en Paita.

MALDONADO BUENDÍA, Juan

Padre de cuatro mestizos, entre ellos Arias Maldonado, Cristóbal Maldonado y fray Alonso Maldonado. Estuvo comprometido en una rebelión contra la Corona. Fue nombrado inspector de la provincia de Arequipa durante la visita general organizada por el virrey Toledo a comienzos del decenio de 1570.

MASSÉ, Enémond

Nacido en Lyon en 1575, Massé ingresó a la Compañía de Jesús en el noviciado de Aviñón en 1595; llegó a Nueva Francia en 1611 y un año después siguió los despla-

zamientos de una familia micmac. Expulsado de Acadia por el comandante inglés Argall, volvió a Francia en 1613. Luego formó parte del primer grupo de jesuitas que desembarcó en Quebec, en 1625. Se le encargó la construcción de Notre-Dame-des-Anges, que los misioneros comenzaron a habitar en 1626. Murió en Sillery en 1646.

MATIENZO, Juan de

Nació en Valladolid en 1520, en una familia de juristas. Era licenciado en derecho y amigo de Polo de Ondegardo. Nombrado miembro de la Audiencia de Charcas en 1557, llegó a Perú en 1560 y se instaló en La Plata. En 1567 redactó el *Gobierno de Perú*. Asesor de Toledo, fijó el tributo de los *yanacona*. Preparó, asimismo, un proyecto para la pacificación de los indios chiriguanos; murió en 1579.

MENDIETA, Gerónimo de

Nacido en 1528 en Vitoria (España), llegó a México en 1554. Comenzó la redacción de su crónica en 1571 y la terminó en 1596. Murió en la ciudad de México en 1604. Fue el autor de la *Historia eclesiástica indiana*, obra histórica y etnográfica importante, en la que se inspiró Juan de Torquemada.

MESA, Alonso

Mestizo, hijo del conquistador Alonso Mesa, quien en 1544 declaraba albergar en su casa a seis hijos mestizos con sus respectivas madres. Se casó con una india, Catalina Huaco Ocllo, y tuvo con ella un hijo. Fue a España en 1603 y desempeñó el papel de intermediario entre los mestizos de Cuzco y la Corona.

MEXICA

Más conocidos con el nombre de aztecas, que no designa más que a sus remotos antepasados, salidos de Aztlán. En 1325 fundaron México-Tenochtitlan en el Valle de México. En 1428 pactaron la Triple Alianza con dos de sus vecinos, Texcoco y Tlacopan (o Tacuba). A partir de esta fecha, bajo la dirección de sus sucesivos *tlatoani* (soberanos) extendieron el imperio mexica por una gran parte de México.

MOCTEZUMA, Isabel

Respondía al nombre de Tecuichpotzin, "pequeña doncella real"; nació hacia 1509-1510. Era hija de Moctezuma Xocoyotzin. Se casó primero con su tío Cuitláhuac, quien había sucedido a su hermano Moctezuma en el trono de México-Tenochtitlan. Tras la desaparición de éste, fue entregada a Cuauhtémoc, último soberano mexica. Capturada durante la caída de la ciudad, fue bautizada y recibió el nombre de doña Isabel. A partir de entonces, y durante unos treinta años, fue la primera dama india de México. En 1532, nuevamente viuda, Isabel contrajo su último matrimonio con un extremeño de Cáceres, Juan Cano, quien le dio cinco hijos: Gonzalo, Pedro, Juan, Isabel y Catalina. Expiró en 1550.

MOLINA, Alonso de

Nacido en España (¿Extremadura?) hacia 1514, aprendió náhuatl siendo aún niño, cuando sus padres se establecieron en la Nueva España, y luego ingresó a la orden franciscana (1528), donde aprovechó sus conocimientos lingüísticos. En 1555 era guardián del convento de Texcoco. Se le debe el primer diccionario castellano-náhuatl/náhuatl-castellano (1555 y 1571). Murió en 1579.

MONTÚFAR, Alonso de

Nacido en Loja (Granada), donde vio la luz a finales del siglo XV, ingresó a la orden de los dominicos y fue "calificador" del Santo Oficio en Granada. En el año de 1551 sucedió a Juan de Zumárraga, primer arzobispo de México, y reunió dos concilios provinciales (1555 y 1565). Fomentó el culto a la Virgen de Guadalupe y difundió la espiritualidad de la Contrarreforma en la Nueva España. Murió en marzo de 1572.

MORGA, Antonio de

Su carrera de funcionario lo llevó por todo el imperio español de Indias; fue oidor de Manila (1595-1602); alcalde del crimen en México (1601-1613); luego fue presidente de la Audiencia de Quito (1613-1636), y cerró con un escándalo una carrera de jurista que durante largo tiempo había sido irreprochable. Se le debe una crónica de Filipinas publicada en México a comienzos del siglo XVII.

MOYA DE CONTRERAS, Pedro

Nació en Pedroche, en el obispado de Córdoba. Después de haber sido inquisidor de Murcia, fue designado por Felipe II para instalar en la ciudad de México el tribunal del Santo Oficio de la Inquisición (1570). En 1573 sucedió a Alonso de Montúfar como arzobispo de México. También fue virrey de la Nueva España En 1585 convocó el tercer concilio provincial mexicano. A su regreso a España, actuó como presidente del Consejo de Indias y fue nombrado patriarca de las Indias. Murió en 1591.

MURÚA, Martín

Nacido en Guipúzcoa hacia 1530, llegó a las Indias veinte años después y fue uno de los mercedarios más activos de Perú. Vivió en Yanaoca, Aymaraes, Capachica y Huata. Su contemporáneo Guamán Poma de Ayala habla de él en términos severos. Entre 1606 y 1611 redactó en Cuzco una *Historia general de Perú*. Murió en España (1618).

NABORÍAS

Término de origen antillano que designaba a los indios directamente asignados, antes de la Conquista, a los jefes autóctonos, y luego a los servidores indígenas em-

pleados como sirvientes en casa de los españoles, en contraste con los indios esclavos de la encomienda, sin que la diferencia de condición entre estos dos grupos haya sido siempre apreciable. Los naborías solían ser personas desarraigadas que habían perdido sus vínculos con la comunidad de origen. En la Nueva España la palabra se aplicaba a los indios libres que podían vender su fuerza de trabajo, análogos a los *yanacona* de los Andes.

NAZAREO, Pablo

Nacido en Xaltocan (México), casado con una sobrina de Moctezuma, figura de la aristocracia mexica, fue alumno del colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, del que luego fue rector; se contó entre los indios letrados que asimilaron la cultura del Renacimiento y colaboraron activamente en los trabajos de los franciscanos. Se le deben cartas en latín (1556).

NÓBREGA, Manoel da

Uno de los evangelizadores de Brasil en el siglo XVI. Después de cursar estudios en la Universidad de Coimbra (Portugal), ingresó a la Compañía de Jesús en 1544 y desembarcó en Brasil cinco años después; estuvo en Bahia, en Pernambuco, en la capitanía de São Vicente, y participó en la reconquista de la región de Río de Janeiro de manos de los franceses. Murió en Río en octubre de 1570. Sus cartas constituyen una fuente inapreciable para la historia de la evangelización de Brasil.

OLMOS, Andrés de

Franciscano. Participó con Juan de Zumárraga en la investigación sobre las brujas de Vizcaya en 1527, y luego lo acompañó a México en 1528. En 1533 el presidente de la segunda Audiencia, Ramírez de Fuenleal, y Martín de Valencia, le encargaron una investigación sobre los indios de México. El religioso-etnógrafo también fue evangelizador y extirpador de idolatrías en la región totonaca, antes de consagrarse a la Huasteca (noroeste de México). Murió en 1568.

OMETOCHTZIN CHICHIMECATECUTLI, Carlos

Miembro de la familia real de Texcoco, don Carlos fue criado por los franciscanos, pero siguió practicando clandestinamente los ritos antiguos mientras profería ataques contra la dominación española y el clero cristiano. Denunciado por los suyos y condenado por el obispo Zumárraga, fue ejecutado en presencia del virrey Antonio de Mendoza en 1539.

OPECHANCANOUGH

Jefe de las tribus de la Bahía de Chesapeake; sucedió a Powhatan, quien se había retirado en 1617. Intentó reorganizar a su pueblo, quebrantado por las enfermedades y el avance de los ingleses. El ataque que lanzó en 1622 barrió una parte de la presencia inglesa en Virginia y provocó el colapso de la Virginia Company of London. Las represalias lo obligaron a emprender una guerra de exterminio. Opechancanough encabezó otra guerra en 1644, sin más éxito. El tratado de 1646 que deli-

mitó los territorios de los europeos y de los indios señaló el comienzo de la política de reservaciones.

PAITITÍ

Nombre de una región amazónica situada a la altura de la confluencia de los ríos Madre de Dios, Mamoré y Guaporé (Perú-Bolivia). Comarca imaginaria que retoma el mito de Eldorado; Paititi, que se encontraba en el centro de un lago y confinaba con el país de las amazonas, albergaba templos del sol parecidos al de Cuzco.

PANDO, Martín (o Pedro)

Mestizo, "secretario" de Titu Cusi en Vilcabamba, escribió, bajo dictado, la relación del inca. Según Murúa, se vio obligado a adorar las *huacas* a la muerte del agustino Diego de Ortiz, a quien él ayudó a matar. A su vez, Pando fue muerto por los indios rebeldes.

PARAGUAY

Región comprendida entre los ríos Paraná, Uruguay y Paraguay, poblada por tribus guaraníes pero también por nómadas, como los guaycurúes. En el siglo XVI y comienzos del XVII la capital, Asunción, extendía su influencia hasta el Río de la Plata.

PATROONSHIP

Sistema de colonización concebido en Amsterdam en 1628 y aplicado por los holandeses en Nueva Holanda (o New Netherland); a empresarios, los *patroons*, se les concedían tierras con título de feudo a perpetuidad para que las explotaran asegurando su poblamiento por colonos europeos. El *patroon* tenía el derecho de media y baja justicia, explotaba sus tierras como mejor le pareciera, y podía percibir un impuesto de los colonos que vivían en sus dominios. En principio los *patroons* debían mantenerse apartados del comercio de pieles, que se reservaba la compañía. Después lograron incrementar sus privilegios y tomar parte preponderante en el tráfico de pieles. Kiliaen van Rensselaer fue uno de los *patroons* más influyentes.

PÉREZ DE LA SERNA, Juan

Arzobispo de México (1613-1626). Nacido en Cervera, en el obispado de Cuenca, Pérez de la Serna entró en conflicto abierto con el virrey marqués de Gelves por defender el privilegio de la inmunidad eclesiástica. Ése fue el primer enfrentamiento importante entre los dos poderes. El prelado lanzó una interdicción sobre la ciudad, pero el virrey le obligó a abandonar la capital. El 15 de enero de 1624 esa diferencia provocó un tumulto que quedó en la memoria de todos; las muchedumbres de la ciudad de México atacaron el palacio del virrey, reclamando el retorno del arzobispo, la liberación de los oidores aprisionados y la muerte del virrey. Al año siguiente el arzobispo fue llamado a Madrid.

"PIEZA"

Un esclavo de primera calidad, es decir un hombre o una mujer entre 15 y 30 años, sin defecto físico. Los esclavos entre 8 y 15 años correspondían a dos tercios de "pieza". Esta expresión llegó, por extensión, a designar a cualquier esclavo.

PILGRIM FATHERS, Padres Peregrinos

Nombre dado a fines del siglo XVIII a los colonos ingleses que partieron de Inglaterra el 16 de septiembre de 1620 a bordo del *Mayflower*. En número de 200, desembarcaron en América el 9 de noviembre y fundaron la colonia de Plymouth (en el actual Massachusetts). Recibieron también el nombre de *Forefathers* (antepasados) y de *Saints* (santos).

PIZARRO, Francisco

Conquistador de Perú en 1532. Fundador de varias ciudades, entre ellas Lima, la capital. Primer gobernador de Perú; recibió el título de marqués. Fue asesinado en 1541 por los partidarios de Almagro *el Mozo*. Tuvo cuatro hijos con dos princesas incas descendientes de Huayna Cápac, doña Inés Huaillas, llamada *la Pizpita*, y doña Angelina. Todos sus hijos murieron jóvenes, con excepción de doña Francisca, que se casó en primeras nupcias con su tío Hernando.

PIZARRO, Gonzalo

Nació hacia 1512 en Trujillo; era medio hermano de Francisco y de Hernando Pizarro. Organizó una expedición a Amazonia de 1540 a 1542. De regreso a los Andes se alineó en el campo de los encomenderos. Convertido en gobernador de Perú en octubre de 1541, presentó batalla al virrey Nuñez de Vela en Añaquito (Ecuador). En 1548 se enfrentó al representante de Carlos V, Pedro de la Gasca, en Xaquixaguana. Pero, abandonado por los suyos, se rindió y pereció decapitado en 1548.

PIZARRO, Hernando

Nació en Trujillo en 1502; murió en 1578; era medio hermano de Francisco Pizarro. Tomó parte en la expedición contra el inca Atahualpa y emprendió la explotación de las minas de plata de Porco, las más ricas del país después de las de Potosí. A su regreso a España, en 1539, fue acusado de la ejecución de Almagro y encerrado en el castillo de La Mota. Se casó con su sobrina, doña Francisca, hija de Francisco Pizarro y de la princesa doña Inés. Tuvieron tres hijos.

PIZARRO, Juan

Medio hermano de Francisco Pizarro. Fue muerto en 1536, durante el sitio de Cuzco, por las tropas de Manco Inca.

PIZARRO, Martín (Martinillo)

Indio de la costa norte de Perú entregado en 1528 a Francisco Pizarro por su tío, el cacique Chincha Maycabilca. El conquistador lo llevó a España donde aprendió castellano y se volvió intérprete, desempeñando un papel de primer orden durante la Conquista de Perú. Sirvió como caballero en las filas realistas, en la campaña de 1542 contra Diego de Almagro *el Mozo*. Se había casado con una española, Luisa de Medina. Tras la desgracia de los Pizarro su influencia declinó. Por sus dones de intérprete y su experiencia, De la Gasca lo envió como embajador a Vilcabamba ante el joven Sayri Túpac. Pero lo despojó de su encomienda. Murió en el camino de Sevilla, en 1550.

PIZARRO, Pedro

Nació en Toledo en 1514, hijo de un hermano menor del capitán Gonzalo Pizarro, el padre del conquistador. A los 15 años partió rumbo a Perú como paje de Francisco Pizarro. En las guerras civiles siguió al bando realista contra su primo Gonzalo Pizarro, quien lo exilió a Charcas. Pedro Pizarro reunió las tropas de De la Gasca y recibió como recompensa varias encomiendas. En Arequipa, en 1571, concluyó una crónica de la Conquista de Perú, *Relación del descubrimiento y de la Conquista del Perú*.

PIZARRO YUPANQUI, Francisca

Hija del conquistador Francisco Pizarro y de Inés Yupanqui. A la edad de 17 años salió definitivamente de Perú, rumbo a España. En 1552 se casó con su tío Hernando Pizarro. En 1561 la pareja se instaló en La Zarza, cerca de Trujillo. Tuvieron tres hijos. A la muerte de Hernando doña Francisca se casó con Pedro Arias Dávila Portocarrero, descendiente del gobernador de Panamá, Pedrarias. Francisca murió en 1598.

POCAHONTAS

Nacida hacia 1595, hija del jefe Powhatan, cuya confederación dominaba la Bahía de Chesapeake, sirvió de embajadora de su padre ante los ingleses de Jamestown. En 1613 fue raptada con la esperanza de obtener de su padre maíz, así como la devolución de prisioneros ingleses. Al año siguiente se casó con John Rolfe, quien la llevó a Inglaterra en 1616. El suyo fue el primer matrimonio anglo-indio en Virginia y el comienzo sin futuro de una política de mestizaje de las elites, análoga a la practicada por los españoles. Murió en 1617.

POLO DE ONDEGARDO, Juan

Originario de Valladolid, partió a Perú en el mismo navío que el virrey Blasco Núñez de Vela, en 1543. Se adhirió a la facción de Gonzalo Pizarro, pero rompió con él a la llegada de De la Gasca. Fue corregidor y capitán general de Charcas, de donde expulsó a los partidarios de Pizarro. Recibió un repartimiento en el valle de Cochabamba. Fue autor de las ordenanzas que organizaban el trabajo de las minas de

Porco y de Potosí. En 1558, nombrado corregidor de Cuzco, participó en la pacificación de Charchas y en las campañas contra los chiriguanos. Después de haber consagrado los últimos años de su vida a estudiar el pasado de los incas, murió en La Plata (1575).

POMA DE AYALA, Guamán

Nació en la región de Huánuco hacia 1534. Afirmaba que su madre, Curi Ocllo, era hija de Túpac Inca. Recorrió la provincia de Huamanga enseñando la doctrina cristiana a los indios. Entre 1600 y 1613 redactó la *Nueva crónica y buen gobierno*, crónica sobre la dinastía de los incas y la vida en Perú en el siglo XVI, escrita en un castellano sazonado con términos quechuas y acompañado de notables ilustraciones. Poco después murió en la miseria y la indiferencia.

PUEBLA DE LOS ÁNGELES

Fundada en1531, no lejos de la ciudad india de Cholula (México), tuvo un ininterrumpido auge económico, religioso y cultural. Numeros extranjeros, vascos y portugueses contribuyeron a su prosperidad. En el siglo XVII era la segunda ciudad de Nueva España; se afirmó entonces como rival en potencia de la capital. En 1629 y en el curso de los años siguientes se benefició de la afluencia de inmigrantes que huían de la ciudad de México, por entonces inundada.

QUEBEC

Fundado en 1608 por Champlain sobre una escarpadura que domina el Río San Lorenzo, en el emplazamiento de la aldea india de Stadacona que Jacques Cartier visitó en 1535. Quebec fue ocupado por los ingleses de 1629 a 1632. Fue el centro de la colonización francesa de Canadá y el foco de la evangelización; en 1637 los jesuitas fundaron allí un colegio.

RALEIGH, sir Walter

Nació en 1552 en Devonshire (Inglaterra). Gentilhombre educado en Oxford, combatió contra los irlandeses católicos en 1580. Fue favorito de la reina Isabel I. Organizó expediciones a América del Norte, que condujeron a la fundación de Virginia. En 1595 partió rumbo al Orinoco en busca de la legendaria Manoa. Lector de los cronistas españoles y franceses, redactó su *Discoverie of the large, rich and bewtifull empyre of Guiana* (1596). Raleigh consiguió entonces la ayuda de la reina para una exploración de Guayana y el Orinoco. Volvió a partir a Guayana a comienzos del siglo XVII, pero sus expediciones (1617-1618) fracasaron. Juzgado responsable de actos de piratería, fue decapitado en 1618.

RAPÔSO TAVARES, Antônio

Capitán paulista, participó en multiples "entradas" que partieron de São Paulo (Brasil) para atacar a los indios y a los misioneros jesuitas; estuvo a la cabeza de la *bandeira* que, en 1629, atacó la misión jesuita de San Antonio, en el Valle del Ivaí.

En 1636 atacó una de las reducciones tapé y la destruyó, pese a la resistencia de los jesuitas y los indígenas. De 1648 a 1652 dirigió una expedición que atravesó el Chaco, llegó a los contrafuertes de los Andes, atravesó la selva amazónica y arribó a la desembocadura del Amazonas.

RENSSELAER, Kiliaen van

Nacido en Hasselt, en la provincia de Overijssel, en 1580, se formó recorriendo Europa, de París a Budapest y de Roma a Copenhague. Este rico comerciante de Amsterdam fue uno de los miembros influyentes de la New Netherland Commission y se convirtió en el *patroon* más poderoso de Nueva Holanda; edificó una parte de su fortuna en el comercio de pieles, tabaco y joyas, y poseyó parte de numerosos barcos; defendió la posición de los *patroons* frente a la West India Company y creó la colonia Rensselaerswyck sobre el Hudson, que consumió sus energías. Su proyecto mezclaba los ideales del señorío y la búsqueda mercantilista del lucro. A su muerte, en 1643, su hijo Johannes le sucedió a la cabeza de sus negocios.

SÁ, Mem de

Gobernador de Brasil de 1557 a 1572. Colaboró activamente con los jesuitas y favoreció, en los primeros años de su gobierno, el auge de las *aldeias* indígenas, que en 1562 reunían hasta 34 mil indios. Durante su gobierno la guerra contra los indios caeté, aliados de los franceses, la cacería de esclavos que desencadenó, y las epidemias, infligieron golpes mortales a las sociedades indígenas. Mem de Sá participó en una junta que le inspiró al rey Sebastián (1554-1578) la ley de 1570 sobre la condición de los indios. Con ayuda de su sobrino Estació de Sá, expulsó a los franceses de la Bahía de Río de Janeiro y estableció allí un puesto permanente.

SAHAGÚN, Bernardino de

Nacido en Sahagún de Campos, León, hacia 1499, llegó a México en 1529 en compañía de otros 19 franciscanos. Murió en México en 1590. Su obra etnográfica, apoyada en investigaciones prolongadas y en la consulta incesante de eruditos indígenas, describe las culturas nahuas del centro de México, que estudia en todas sus manifestaciones. Sahagún elaboró sucesivamente los *Primeros memoriales* (1559-1561), la *Historia general de las cosas de Nueva España* (1559-1569) y el *Códice florentino* (1578-1579), que reúne un texto español, un texto náhuatl e ilustraciones realizadas por los indios.

SALVADOR, Vicente do

Historiador nacido en Salvador de Bahia hacia 1564. En 1599 ingresó a la orden franciscana, donde desempeñó diversas funciones. Su *História do Brasil* describe la historia de la posesión portuguesa desde su fundación hasta 1627. Esta versión franciscana arroja una luz distinta de los testimonios jesuitas que dominan la historiografía de la época. Murió entre 1636 y 1639.

SANDOVAL, Alonso de

Nació en Sevilla en 1576; murió en 1652. Llegó a Lima con su familia en 1583. Ingresó a la Compañía de Jesús a los 16 años y prosiguió sus estudios en el colegio de San Martín de Lima. En 1605 fue enviado a Cartagena donde en 1623 fue rector del colegio jesuita. Su apostolado le llevó a defender a los esclavos negros. Fue autor de *De Instauranda Ethiopum salute*, publicado en Sevilla en 1627.

SANTIAGO DE CHILE

La primera ciudad fundada en Chile por Valdivia en 1541. A comienzos del siglo XVII podían contarse allí unas 350 casas, con jardines y vergeles.

SANTO TOMÁS, Domingo de

Sevillano y dominico como Las Casas, y su mejor discípulo. Llegó a Perú en 1540, a la edad de 41 años. Fue misionero en la región de Chincha. Después de las guerras civiles colaboró con De la Gasca y expresó sus temores en cuanto a la suerte de los indios en el momento del descubrimiento de las minas de plata de Potosí (1545). Excelente conocedor de las antigüedades peruanas, fue el principal informante de Pedro Cieza de León. En 1555 fue a España y retornó a Perú en 1562 con el título de obispo de Charcas. Compuso un *Vocabulario* y una *Gramática* quechua (Valladolid, 1560). Murió en 1570.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro

Nació entre 1532 y 1539 en Alcalá de Henares, probablemente de origen gallego. En 1555 se encontraba en Puebla, en la Nueva España. Dificultades con la justicia le hicieron viajar a Perú, donde fue detenido por la Inquisición de Lima. En 1567 participó en el viaje de Álvaro de Mendaña a las Islas Salomón. Relacionado con el virrey Toledo, redactó en 1572 una historia de los incas, fragmento de una obra más vasta, la *Historia general del Perú*. En 1579 dirigió una expedición al Estrecho de Magallanes y, al año siguiente, fue nombrado gobernador de esa región. En España reclutó voluntarios para el poblamiento. Capturado por los ingleses y luego por los franceses en Mont-de-Marsan, logró finalmente regresar a la península (1590) y redactó su *Relación y derrotero del viaje y descubrimiento del estrecho de la Madre de Dios, antes llamado de Magallanes*. Murió frente a Lisboa (1592).

SAYRI TÚPAC INCA

Hijo de Manco Inca nacido en 1534, probablemente en Chinchero, en el palacio de Túpac Inca. Partió con sus padres hacia Vilcabamba, en la región oriental de Cuzco. A la muerte de su padre se convirtió en el inca de Vilcabamba. Su tío Paullu Inca intentó convencerlo de que regresase a Cuzco. Abandonó su refugio con su mujer a petición del marqués de Cañete. La pareja fue bautizada en 1558 y el inca tomó el nombre de don Diego Hurtado de Mendoza Sayri Túpac. Murió envenenado en 1560, en sus tierras del Valle de Yucay.

SERRA, Joan

Mestizo, hijo de doña Beatriz Yupanqui y de Mancio Serra. Condiscípulo de Garcilaso de la Vega en el colegio de Cuzco. Embajador ante el inca Titu Cusi en Vilcabamba, participó en la captura del inca Túpac Amaru (1572).

SERRA, Mancio

Nació hacia 1520; murió en 1589. Su nombre se menciona por vez primera en la región de Veragua (Panamá). Se embarcó hacia Perú con Diego de Almagro. Fue él quien recibió, cuando los españoles entraron en Cuzco, la imagen del sol de Coricancha. La perdió a las cartas durante una partida que duró toda una noche. De allí el adagio "Juega el sol antes que amanezca." Fue nombrado alcalde ordinario de Cuzco. En 1584 rindió testimonio en favor de Cristóbal de Albornoz.

SILQUIGUA, Antonio

Alguacil mayor de los naturales, sucedió a su padre, Mateo Yupanqui. Participó en 1590 en la defensa de Guayaquil contra los corsarios ingleses, así como en la pacificación de los negros de Vallano, en Panamá. En las comunidades indígenas que tenía bajo su jurisdicción recaudó un subsidio destinado a la Corona de España.

SOTO, Hernando de

Nació en Jerez de Badajoz hacia 1498. Pasó a las Indias Occidentales en 1513, tomó parte en la conquista de Nicaragua y después en la de Perú. En 1537 fue nombrado adelantado de la Florida. Fracasó y murió en 1542. Su cadáver fue colocado en el hueco de un árbol que se echó a la deriva sobre las aguas del Misisipi. Garcilaso de la Vega le dedicó una obra, *La Florida del inca*.

SOTO, Leonor de

Hija de Hernando de Soto y de doña Leonor Tocto Chimbo, ex esposa de Atahualpa. En 1550 se casó con el español García Carrillo.

TADOUSSAC

Puesto de trata canadiense donde, a finales del siglo XVI y principios del XVII, los mercaderes europeos compraban pieles a los indios algonquinos y montañeses. Hasta 1608 Tadoussac siguió siendo el principal centro comercial del Valle del San Lorenzo.

TERCIOS

Nombre dado a los regimientos de la infantería española. Un tercio agrupaba 3 mil hombres divididos en batallones de 500 soldados. El propio batallón se componía de 100 piqueros, 200 arcabuceros y 200 combatientes armados de un escudo redondo.

TEXCOCO

Situado en la orilla oriental de los lagos del Valle de México, era uno de los miembros de la Triple Alianza que dominaba México-Tenochtitlan. Una parte de la familia real de Texcoco decidió aliarse con Cortés en el momento de la Conquista, pero la ciudad no dejó de decaer bajo la dominación española.

THEVET, André

Nació hacia 1516; murió en 1592. Cosmógrafo de los Valois; efectuó una breve estadía en Brasil. Se le deben *Les singularitez de la France Antarctique* (1557), traducida al inglés y al italiano; la *Histoire de deux voyages aux Indes australes et occidentales* y el *Grand insulaire et pilotage*, atlas comentado de 300 mapas, que quedaron inéditos. Contribuyó, antes que Jean de Léry, a despertar el interés de los franceses por América.

TITU CUSI YUPANQUI

Nació hacia 1536. Tras la rendición de su hermano Sayri Túpac se convirtió en el inca de Vilcabamba, desde donde hostigó a los españoles. Por último aceptó ser bautizado por el agustino Juan de Vivero, llegado a Vilcabamba en 1568. Dictó su crónica a Marcos García, encargado de la instrucción cristiana del inca en 1569. Murió en 1571.

TLAXCALA

Ciudad nahua situada en la meseta mexicana, que se resistió a la expansión mexica y se alió con Cortés. Gracias a los tlaxcaltecas el conquistador pudo sobrevivir al desastre de la Noche Triste (1520) y triunfar sobre México-Tenochtitlan (1521). La provincia y la nobleza india de Tlaxcala obtuvieron privilegios importantes que lograron salvaguardar hasta comienzos del siglo XVII.

TOLEDO Y FIGUEROA, Francisco de

Virrey de Perú (1568-1580). Había servido a Carlos V en Flandes, Alemania, Francia, Argel y Túnez. Llegó a Perú en 1569 y dirigió una inspección general de las poblaciones indígenas. Fue él quien aplicó las reducciones —concentración de las poblaciones indígenas en un poblado a la española, bajo el control del clero—, y quien reformó el tributo y el trabajo indígenas. En 1572 emprendió una campaña victoriosa contra Túpac Amaru. Las ordenanzas que promulgó en numerosos terrenos rigieron, durante decenios, la existencia del virreinato. En 1581 volvió a España, donde murió cinco años después.

TORDESILLAS

Ese tratado, firmado en 1494, fijó en 370 leguas al oeste de las islas de Cabo Verde la línea de demarcación de polo a polo entre las tierras sometidas a Portugal y las que caían bajo el dominio de España. Modificó así el reparto marcado por la bula

Inter caetera de Alejandro VI, que había situado esta línea 100 leguas al oeste de las Azores. Ese acuerdo excluía a Francia e Inglaterra del campo de los descubrimientos.

TORQUEMADA, Juan de

Nacido hacia 1564 en España, pasó su infancia en México, luego ingresó a la orden franciscana entre 1579 y 1583. Aprovechó las enseñanzas de Antonio Valeriano y de fray Juan Bautista. Fue autor de una obra monumental, *Monarquía indiana* (Sevilla, 1615), en la que se ha querido ver un equivalente mexicano de los *Comentarios* de Garcilaso de la Vega,

TUCUMÁN

La provincia de Tucumán se extendía al sur de Charcas, en la actual Argentina. Comprendía Omaguaca, Jujuy, Salta, Esteco, San Miguel de Tucumán, Santiago del Estero, Rioja y Córdoba. Al suroeste Tucumán confinaba con el territorio de los indios diaguitas; al norte, con las llanuras del Chaco.

TÚPAC AMARU

Hijo de Manco Cápac y hermano de Sayri Túpac. Convertido en inca a la muerte de Titu Cusi, no aceptó las proposiciones de paz del virrey Toledo. Perseguido por las tropas de García de Loyola, se rindió y fue conducido a Cuzco, donde lo decapitaron. Su muerte hizo surgir esperanzas milenaristas.

TUPÍ-GUARANÍ

Familia lingüística compuesta por las tribus tupí, habitantes de la cuenca inferior del Amazonas y del litoral atlántico hasta Cananea (Brasil), y de tribus guaraníes, ocupantes del litoral sur del Brasil (Río Grande do Sul) y Paraguay. Una gran homogeneidad cultural caracteriza a esos dos grupos. Practicaban una agricultura de roza y quema que los obligaba a desplazarse cuando la tierra se había agotado. Sus pueblos estaban formados por grandes casas colectivas o *malocas*. El rasgo fundamental de esas sociedades era la guerra, asociada con el canibalismo. Las emigraciones de los tupí-guaraníes, dirigidas por "hombres-dios", tenían por objeto llegar a la Tierra sin Mal. Los chiriguanos eran una de esas tribus migrantes.

URSÚA, Pedro de

Originario de Pamplona, nació hacia 1525. Encabezó expediciones de conquista por la costa del Caribe (actual Colombia), desde Santa María hasta Bonda y el valle de los tairona. De allí pasó a la sierra y fundó la ciudad de Pamplona (Nueva Granada). Ursúa se dirigió luego a Perú, donde el virrey marqués de Cañete le concedió autorización de conquistar el Marañón (1559). Entre los miembros de esa expedición figuraban Fernando de Guzmán y Lope de Aguirre. Según se dijo, Aguirre asesinó a Ursúa en plena selva para apoderarse de su manceba mestiza.

VALADÉS, Diego

Mestizo nacido en Tlaxcala (México) en 1533, probablemente de madre india y del conquistador Diego Valadés. Hacia 1548 ingresó a la orden franciscana, donde desempeñó las funciones de guardián de los conventos de Tlaxcala y de Tepeji del Río, sin dejar de consagrarse a misiones por el norte del país. Partió a España en 1571 a fin de representar los intereses de los franciscanos de México. Visitó París, Sevilla y Roma, donde fue designado procurador general. En Roma terminó la redacción de su *Retórica cristiana,* alegato en favor de las culturas indias y de la cristianización de los naturales del Nuevo Mundo (1579). Su pista se pierde después de 1582.

VALDIVIA, Pedro de

Nació hacia 1502 en La Serena (Extremadura). Después de haber combatido en Flandes y en Italia, sirvió en Venezuela y pasó a Perú hacia 1537. Su talento se hizo notar en Las Salinas, donde luchó en la facción pizarrista. Pizarro lo recompensó acordándole el derecho de conquistar Chile. Partió hacia allí en 1541, y fundó las ciudades de La Serena, Santiago y Concepción. En 1548 acudió en auxilio de De la Gasca contra Gonzalo Pizarro y se encontró en Xaquixaguana. De regreso a Chile fue muerto en 1553 por los mapuches.

VALERIANO, Antonio

Nació en Azcapotzalco; fue alumno del colegio de Santa Cruz de Tlatelolco y gobernador indio de la ciudad de México durante unos treinta años. Murió en 1605. Ayudó a los franciscanos en sus trabajos de traducción y de evangelización. Junto con Esteban Bravo, Pedro de Gante, Hernando de Ribas, Juan Berardo, Diego Adriano, Francisco Bautista Contreras, Agustín de la Fuente y otros varios, formó parte del círculo letrado que ilustró a la nobleza indígena de México a fines del Renacimiento.

VELASCO, Luis de *(el Mozo)*

Hijo del anterior, había pasado su juventud en la Nueva España, donde residió hasta 1585. Fue dos veces virrey de la Nueva España (1589-1595) y (1607-1610). Durante su gobierno se fundó San Luis Potosí y comenzaron las grandes obras del desagüe. Al término de su primer mandato fue nombrado virrey de Perú, como lo fueron Antonio de Mendoza y Martín Enríquez de Almansa. Durante su segundo gobierno alarmaron a los españoles la revuelta de Yanga y el temor a un levantamiento de los negros de México.

VELASCO, Luis de *(el Viejo)*

Noble castellano, segundo virrey de México (1549-1564), después de haber sido virrey de Navarra. Prosiguió la política del virrey Antonio de Mendoza, reforzó las instituciones de la Nueva España y fundó la universidad de México. En el exterior, organizó la expedición de López de Legazpi a Filipinas y fomentó la conquista de la Florida. La policía que creó —o Santa Hermandad— quedó encargada de controlar a los desviados y a los vagabundos, que fueron una de sus preocupaciones constan-

tes. El virrey financió el proyecto del oidor Vasco de Puga, quien compiló la primera colección de cédulas reales dirigidas al virreinato de la Nueva España.

VILCABAMBA

Designa la región de las estribaciones amazónicas situada al suroeste de Cuzco (Perú), un río (afluente del Vilcanota) y dos ciudades; una de ellas, la "vieja", era de tipo incaico —los últimos incas encontraron refugio allí, y allí murió Manco Inca, apuñalado—; la otra, la "grande", fue una fundación española, al noreste de la provincia del mismo nombre.

VITCOS

Ciudad inca al borde del Río Vilcabamba, a la que Manco Inca se retiró después de huir de Cuzco. Sus ruinas fueron descubiertas por el arqueólogo Hiram Bingham en la actual hacienda de Rosaspata.

WINTHROP, John

Nació en Suffolk (Inglaterra) en 1606; era miembro de la *gentry* inglesa, jefe de la migración puritana al Nuevo Mundo, donde desembarcó en 1631. Fundó Ipswich y fue gobernador de Connecticut (1636). Su obra científica le valió ser el primer miembro americano de la Royal Society (1663). Murió en Boston en 1676.

YUPANQUI, Mateo

Primo hermano del inca Atahualpa, fue nombrado alguacil mayor de los naturales de Quito y de su territorio en 1560. Mandó una tropa de cañaris para pacificar a los rebeldes de Lima; también formó parte de la expedición de Gil Ramírez Dávalos en el territorio de los quijos, en las estribaciones amazónicas. Murió en 1578.

ZACATECAS

La ciudad minera más importante del norte de México, y capital de la frontera septentrional del imperio español, aunque no tuvo el desarrollo de su rival andino, Potosí.

ZUMÁRRAGA, Juan de

Franciscano originario de Durango (Vizcaya). En 1527 llamó la atención de Carlos V y recibió la misión de investigar a las hechiceras de Vizcaya. Fue nombrado obispo de México, donde llegó en 1528, acompañado de Andrés de Olmos. Humanista y lector de Erasmo, Zumárraga compuso e hizo imprimir en la ciudad de México un catecismo, *Doctrina breve* (1543). Fue el primer arzobispo de México y fundador de la Iglesia mexicana. Murió en 1548, de más de 80 años.

Cronología

	Europa/Asia	América
1550		Luis de Velasco, virrey de México. Audiencia de Santa Fe de Bogotá.
1551		Montúfar, arzobispo de México. Universidad de México.
1552	Muerte de san Francisco Javier. Iván *el Terrible* toma Kazán.	López de Gómara, *Historia de las Indias y conquista de México.* *Códice Badiano.* Los jesuitas en Bahía.
1553		Batalla de Tucapel (Chile).
1554	*El Lazarillo de Tormes.*	Invención del método de la amalgama.
1555		Primer concilio mexicano. Hurtado de Mendoza, virrey de Perú. Franceses en Río de Janeiro.
1556	Abdicación de Carlos V. Felipe II. Muerte de san Ignacio de Loyola.	
1557	Batalla de San Quintín.	Thevet, *Singularitez de la France antarctique.* Mem de Sá, gobernador de Brasil.
1558	Muerte de Carlos V.	
1559	Muerte de Enrique II, rey de Francia. Tratado de Cateau-Cambrésis. Carranza, arzobispo de Toledo, es detenido.	Las Casas, *Apologética historia sumaria.*
1560		
1561	Madrid se vuelve capital de España.	Organización del sistema de flotas del Nuevo Mundo. Audiencia de Charcas. Muerte de Lope de Aguirre.
1562		John Hawkins en el Caribe. Yucatán: proceso de Maní.
1563	Fin del Concilio de Trento.	Vasco de Puga, *Cedulario.*
1564	Muerte de Calvino. Rabelais, *Le cinquième livre.*	Minas de Huancavelica.
1565		Segundo concilio mexicano. Conquista de Filipinas.
1565	Catecismo del Concilio de Trento.	
1567	El duque de Alba en Flandes.	Matienzo, *Gobierno del Perú.*
1568	Jean Bodin, *Response aux paradoxes du Sieur de Malestroict.* Levantamiento de los moriscos de Granada.	Martín Enríquez, virrey de México. Francisco de Toledo, virrey de Perú.
1569	Ercilla, *La Araucana.*	

	Europa/Asia	América
1571	Aplastamiento de los moriscos. Batalla de Lepanto.	Tribunal del Santo Oficio en México. Manila capital de las Filipinas españolas.
1572	Noche de San Bartolomé en París. Los "Vagabundos del Mar" en los Países Bajos.	Drake en Panamá. Los jesuitas en México. Ejecución de Túpac Amaru. Sarmiento de Gamboa, *Historia índica.*
1573		Moya de Contreras, arzobispo de México.
1576	J. Bodin, *La république*. La Liga. Saqueo de Amberes.	Universidad de San Marcos, Lima.
1577		Frobischer busca el paso del noroeste Drake alrededor del mundo. Acosta, *De procuranda indorum salute.*
1578	Batalla de Alcazarquivir.	A. de Molina, *Confesionario mayor* (2a edición).
1579	Unión de Utrecht. Formación de las Provincias Unidas.	Drake ante El Callao.
1580	Primera edición de los *Ensayos* de Montaigne. Anexión de Portugal por España.	Nacimiento de Juan Ruiz de Alarcón.
1581		Durán, *Historia de las Indias de Nueva España.*
1582		Tercer concilio de Lima.
1583		Sahagún, *Psalmodia cristiana.*
1584	Muerte de Iván *el Terrible*	
1587	Ejecución de María Estuardo.	Drake saquea Cádiz. Raleigh funda una colonia en Virginia.
1588	Desastre de la Armada Invencible. Invasión japonesa en Corea.	
1589	Asesinato de Enrique III, rey de Francia.	
1590		Muerte de Sahagún. J. de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias.*
1592	Hideyoshi se apodera de Edo.	Quito: rebelión de las alcabalas.
1594		Richard Hawkins ataca Valparaíso y Arica.
1595		Raleigh ataca Trinidad y Venezuela.
1596	Kepler, *Mysterium cosmographicum.* Shakespeare, *Sueño de una noche de verano.*	Mendieta, *Historia eclesiástica indiana.*
1597	Los mártires de Nagasaki.	Fundación de Portobelo
1598	Edicto de Nantes. Tratado de	Invasión de Nuevo México.

	EUROPA/ASIA	AMÉRICA
	Vervins. Muerte de Felipe II. Boris Godunov, zar. Muerte de Hideyoshi.	Rebelión de los araucanos (Chile).
1599	Peste en Castilla.	Saavedra Guzmán, *El peregrino indiano.*
1600	Derrota española de las Dunas. Compañía Inglesa de las Indias Orientales. Akbar conquista el Deccán.	Muerte de J. de Acosta.
1601		Herrera, *Historia general. . . del mar océano.*
1602	Compañía Holandesa de las Indias Orientales.	
1603	Shakespeare, *Hamlet*. Advenimiento de los Tokugawa en Japón. Muerte de Isabel I de Inglaterra	Primer viaje de Champlain a Canadá.
1604	Shakespeare, *Otelo.*	Dorantes de Carranza, *Sumaria relación*. Balbuena, *Grandeza mexicana.*
1605	Cervantes, *Don Quijote*. Muerte de Akbar.	
1607		Jamestown, capital de Virginia.
1608		Fundación de Quebec. Alva Ixtlilxóchitl, *Compendio histórico de. . . Texcoco.* Idolatrías de Huarochirí.
1609	Tregua de doce años entre España y las Provincias Unidas. Grotius, *Mare liberum.* Expulsión de los moriscos.	Morga, *Sucesos de las Islas Filipinas*. Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales.*
1610	Asesinato de Enrique IV, rey de Francia. El telescopio de Galileo.	
1611		Extirpación de las idolatrías en los Andes.
1613	Cervantes, *Novelas ejemplares.* Advenimiento de los Romanov.	Morga, presidente de la Audiencia de Quito. Guamán Poma, *Nueva crónica.*
1614	Francia: estados generales.	Francisco de Borja, virrey de Perú.
1615	Rebelión de Hideyori, hijo de Hideyoshi.	Torquemada, *Monarquía indiana.*
1616	Los españoles expulsados de Japón.	Muerte de Garcilaso de la Vega. Los *bandeirantes* de São Paulo contra las misiones de Guairá.
1617		Garcilaso de la Vega, *Historia general del Perú.*

	Europa/Asia	América
1618	Defenestración de Praga, rebelión de Bohemia.	
1620	Batalla de la Montaña Blanca. Bacon, *Novum organum*.	El *Mayflower* en América. Potosí en su apogeo.
1621	Guerra entre España y las Provincias Unidas.	Compañía Holandesa de las Indias Occidentales. Llegada de Olivares al poder.
1623	Japón cerrado a los extranjeros.	
1624	Ingreso de Richelieu al concejo del Rey.	Tumulto en la ciudad de México. Represión de las "vicuñas" en Potosí. Franceses e ingleses en San Cristóbal. Los holandeses toman Bahía.
1625	Espínola toma Breda.	
1626		Fundación de Nueva Amsterdam (Nueva York). Thomas Gage en Guatemala.
1627	Sitio de La Rochelle.	Los ingleses en Barbados.
1629		Los ingleses toman Quebec. Gran inundación de México. Solórzano, *De Indiarum jure*.
1630		Los holandeses en Pernambuco (Recife) y en Surinam. Colonia del Maine.
1632	Rembrandt, *La lección de anatomía*.	Fundación de Maryland.
1633	Galileo abjura de sus "errores".	
1634	Asesinato de Wallenstein.	
1635	Francia en guerra contra España.	Los franceses en la isla de Guadalupe.
1636	Corneille, *Le Cid*. Invasión de Francia; victoria española de Corbie.	
1637	Descartes, *Discurso del método*.	
1638		Palafox, obispo de Puebla.
1639	Los ingleses en Madrás. Cierre de Japón.	
1640	Revolución de Inglaterra. Jansenio, *Augustinus*. Rebelión de Cataluña y de Portugal.	
1641		Pacto de Quillín (Chile).
1642	Muerte de Richelieu. Rembrandt, *La ronda nocturna*.	Fundación de Montreal. *El Mulato* ataca Salamanca de Bacalar (Yucatán). Palafox, virrey y arzobispo de México.
1643	Batalla de Rocroi. Advenimiento de Luis XIV.	

Virreyes y gobernadores de Nueva España y de Perú

Nueva España

1. Antonio de Mendoza* (1535-1549).
2. Luis de Velasco* (1549-1564).
3. Gastón de Peralta,* marqués de Falces (1566-1567).
4. Martín Enríquez de Almansa* (1568-1580).
5. Lorenzo Suárez de Mendoza,* conde de Coruña (1580-1583).
   Pedro Moya de Contreras,* arzobispo de México, virrey interino.
6. Álvaro Manrique de Zúñiga,* marqués de Villamanrique (1585-1589).
7. Luis de Velasco *el Mozo,** marqués de Salinas (1589-1595) y (1607-1610).
8. Gaspar de Zúñiga y Acevedo,* conde de Monterrey (1595-1603).
9. Juan de Mendoza y Luna,* marqués de Montesclaros (1603-1606).
   Fray García Guerra,* arzobispo de México, virrey interino (1610-1612).
10. Diego Fernández de Córdoba,* marqués de Guadalcázar (1612-1620).
11. Diego Carillo de Mendoza,* conde de Priego (1621-1624).
12. Rodrigo Pacheco y Osorio,* marqués de Cerralbo (1624-1634).
13. Lope Díez de Armendáriz,* marqués de Cadereyta (1635-1639).
14. Diego López Pacheco,* duque de Escalona (1640-1642).

Perú

1. Francisco Pizarro, marqués y gobernador (1531-1541).
2. Licenciado Cristóbal Vaca de Castro (1541-1542).
3. Blanco Núñez de Vela (1542-1546).
4. Gobernador Pedro de la Gasca (1549-1551).
5. Antonio de Mendoza* (1551-1552).
6. Andrés Hurtado de Mendoza,* marqués de Cañete (1556-1559).
7. Diego Zúñiga y Velasco,* conde de Nieva (1561-1564).
8. Gobernador Lope García de Castro (1564-1569).
9. Francisco de Toledo* (1568-1580).
10. Martín Enríquez de Almansa* (1580-1583).
11. Fernando de Torres y Portugal,* conde de Villar (1584-1588).
12. Diego García Hurtado de Mendoza,* marqués de Cañete (1588-1595).
13. Luis de Velasco* (1595-1603).
14. Gaspar de Zúñiga y Acevedo,* conde de Monterrey (1603-1606).
15. Juan de Mendoza y Luna,* marqués de Montesclaros (1606-1614).
16. Francisco de Borja y Aragón,* príncipe de Esquilache (1614-1621).
17. Diego Fernández de Córdoba,* marqués de Guadalcázar (1620-1628).
18. Luis Gerónimo de Fernández de Cabrera,* Bobadilla de la Cerda y Mendoza, conde de Chinchón (1628-1638).

Las fechas de los mandatos fueron tomadas de Ernest Schäfer, (1947), *El Consejo real y supremo de las Indias*, Sevilla, Centro de Estudios de Historia de América, t. ii, pp. 439-442. El asterisco denota el cargo de virrey.

BIBLIOGRAFÍA

ARCHIVOS

AGI:	Archivo General de Indias (Sevilla)
AGN:	Archivo General de la Nación (México)
AHN:	Archivo Histórico Nacional (Madrid)
ANQ:	Archivo Nacional de Quito (Ecuador)
ARSI:	Archivum Romanum Societatis Iesu (Roma)
BAE:	Biblioteca de Autores Españoles (Madrid)
CEHSMO:	Centro de Estudios Históricos del Movimiento Obrero Mexicano
CODOIN:	Colección de Documentos Inéditos
CODOIN-AI:	Colección de Documentos Inéditos del Archivo General de Indias
CODOIN-HE:	Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España
CSIC:	Centro Superior de Investigaciones Científicas (Madrid)
IEP:	Instituto de Estudios Peruanos (Lima)
IFAN:	Institut Fondamental de l'Afrique Noire
IFEA:	Institut Français d'Études Andines
IHSI:	Institutum Historicum Societatis Jesu (Roma)
INAH:	Instituto Nacional de Antropología e Historia (México)
INI:	Instituto Nacional Indigenista (México)
UNAM:	Universidad Nacional Autónoma de México (México)

PUBLICACIONES IMPRESAS

Abbeville, Claude d' (1614), *Histoire de la mission des pères capuçins en l'isle de Maragnam*, François Huby, París.

Abril Castelló, Vidal (1992), *Francisco de la Cruz, Inquisición, Actas I*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

Acosta, Joseph [1577] (1954a), *De procuranda Indorum salute*, BAE 73.

—— [1590] (1954b), *Historia natural y moral de las Indias*, BAE 73, Madrid.

Acuña, Cristobal de (1641), *Nuevo descubrimiento del gran Río de las Amazonas*, Imprenta del Reino, Madrid.

Albornoz, Cristóbal [1581-1585] (1988), "Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú", en Henrique Urbano y Pierre Duviols (comps.), *Fábulas y mitos de los incas*, Historia 16, Madrid.

Alchon, Suzanne Austin (1991), *Native Society and Disease in Colonial Ecuador*, Cambridge University Press, Cambridge.

Alemán, Mateo (1609), *Ortografía castellana*, Cornelius Adrianus Cesar, México.

Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de (1891-1892), *Obras históricas*, Alfredo Chavero (comp.), Secretaría de Fomento, México.

—— (1977), *Obras históricas*, Edmundo O'Gorman (comp.), 2 vols., UNAM, México.

Alvarado Tezozomoc, Hernando [1598] (1980), *Crónica mexicana*, Manuel Orozco y Berra (comp.), Porrúa (ed. facsimilar de la de 1878), México.

— [1609] (1949), *Crónica Mexicáyotl*, edición de Adrián León, UNAM, México.

Anchieta, José de (1988), *Informações, fragmentos históricos e sermões. Cartas jesuíticas 3*, Editora Itatiaia, Belo Horizonte.

Andrews, Kenneth (1972), *The Last Voyage of Drake & Hawkins*, Cambridge, The Hakluyt Society, segunda serie, núm. 142.

Anglería (o Anghiera), Pedro Mártir de (1964-1965), *Décadas del Nuevo Mundo*, 2 vols., José Porrúa, México.

Anónimo de Carpentras (1990), *Un filibustier dans la mer des Antilles, 1618-1620* (manuscrito de inicios del siglo XVII, presentado por Jean-Pierre Moreau), Seghers, París.

Arenas, Pedro de (1611), *Vocabulario manual de las lenguas castellana y mexicana...*, Henrico Martínez, México.

Arriaga, Pablo José [1621] (1968), *Extirpación de la idolatría del Perú*, BAE 209, Madrid.

Arzans de Orsúa y Vela, Bartolomé [1700-1736] (1965), *Historia de la Villa Imperial de Potosí*, Lewis Hanke y Gunnar Mendoza (comps.), 3 vols., Brown University Press, Providence.

Ávila, Francisco [1598] (1966), *Tratado y relación de los errores, falsos dioses y otras supersticiones y ritos diabólicos en que vivían antiguamente los indios*, seguido de un estudio bibliográfico de Pierre Duviols, en *Dioses y hombres de Huarochirí*, edición bilingüe, traducción de José María Arguedas, IEP, Lima.

Azpilicueta Navarro, João de *et al.* (1988), *Cartas avulsas 1550-1568, Cartas jesuíticas 2*, Editora Itatiaia, Belo Horizonte.

Barreira, Balthasar [1606] (1972), "Relação da Costa de Guiné começando do Cabo uerde até a Serra Lyoa pelo Pe. Balthasar Barreira", en Guy Thilmans y Nize Isabel de Moraes, "La description de la côte de Guinée du Père Balthasar Barreira, 1606", *Bulletin de l'IFAN* XXXIV, serie B, 1.

Basalenque, Diego de [1644] (1963), *Historia de la provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán*, edición de José Bravo Ugarte, Jus, México.

Benino, Nicolás del [1573] (1965), "Relación muy particular del cerro y minas de Potosí", en *Relaciones Geográficas de Indias*, I, BAE, Perú.

Betanzos, Joan Díez [1551] (1987), *Suma y narración de los Incas*, edición de María del Carmen Martín Rubio, Atlas, Madrid.

Brandão, Ambrósio Fernandes [1618] (1938), *Diálogos das grandezas do Brasil*, 2 vols., Academia Brasileira de Letras, Río de Janeiro.

Burrus, Ernest (1967-1968), *The Writings of Alonso de la Veracruz, The Original Texts with English Translation*, Sources and Studies for the History of the Americas, III, IV, V, XII.

Cabeza de Vaca, Álvar Nuñez [1542, 1555] (1977), *Naufragios y comentarios*, La Nave de los Locos, México.

— [1555] (1985), *Comentarios*, Historia 16, Crónicas de América, 3, Madrid.

Calancha, fray Antonio de [1653] (1972), *Historia del santuario e imagen de Nuestra Señora de Copacabana*, CSIC, Instituto Enrique Flórez, Madrid.

Calvete de la Estrella, Juan Cristóbal [1566-1567] (1965), *Vida de don Pedro de la Gasca*, BAE.

Capoche, Luis [1585] (1959), *Relación general del asiento y Villa Imperial de Potosí*

y de las cosas más importantes a su gobierno. . ., edición de Lewis Hanke, BAE 122.

Cárdenas, Juan de [1591] (1988), *Problemas y secretos maravillosos de las Indias*, edición de Ángeles Durán, Alianza Editorial, Madrid.

"Carta del factor de Potosí Juan Lozano Machuca al virrey del Perú" [1581] (1965), en *Relaciones Geográficas de Indias*, II, BAE 184, Perú.

"Carta del marqués de Cañete, virrey del Perú, al emperador, dándole cuenta de varios asuntos de su gobernación" [1556] (1865), *Colección de Documentos Inéditos del Archivo de Indias*, t. IV, Madrid.

"Carta del p. Alonso de Barzana, de la Compañía de Jesús, al p. Juan Sebastián, su provincial, Asunción del Paraguay" [1594] (1965), *Relaciones Geográficas de Indias*, II, BAE 184, Perú.

Cartas de religiosos de Nueva España 1539-1594 (1941), Salvador Chávez Hayhoe, México.

Cartier, Jacques (1986), *Relations*, edición de Michel Bideaux, Presses de l'Université de Montréal, Montreal.

Castillo, Cristóbal del (1991), *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e Historia de la Conquista*, edición de Federico Navarrete Linares, INAH, México.

Cervantes de Salazar, Francisco [1560] (1985), *Crónica de la Nueva España*, Porrúa, México.

Champlain, Samuel (1613), *Les voyages du sieur de Champlain saintongeois. . .*, Jean Berjon, París.

— (1973), *Oevres de Champlain*, edición de G. E. Giguère, Éditions du Jour, Montreal.

— (1971), *The Works of Champlain*, edición de Henry P. Biggar, University of Toronto Press, Toronto.

Chilam Balam de Chumayel, The Book of (1967), Ralph L. Roys (comp.), University of Oklahoma Press, Norman.

Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Domingo Francisco de San Antón Muñón (1965), *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*, edición de Silvia Rendón, Fondo de Cultura Económica, México.

— (1983), *Octava relación*, edición de José Rubén Romero Galván, UNAM, México.

Chirino, Pedro (1604), *Relación de las islas Filipinas*, Estevan Paulino, Roma.

Cieza de León, Pedro [1553] (1947), *La crónica del Perú*, BAE 27.

— [1553] (1967), *El señorío de los incas*, IEP, Lima.

Ciudad Real, Antonio de (1976), *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*, edición de Josefina García Quintana y Víctor M. Castillo Farreras, 2 vols., UNAM, México.

Cobo, Bernabé [*ca.* 1650] (1964), *Obras completas*, BAE, núms. 91-92, 2 volúmenes.

Codex Telleriano-Remensis, en *Antigüedades de México basadas en la recopilación de Lord Kingsborough* (1964), Secretaría de Hacienda y Crédito Público, México.

Códice franciscano siglo XVI (1941), edición de Joaquín García Icazbalceta, Salvador Chávez Hayhoe, México.

Colección de documentos para la historia de México [1866] (1971), edición de Joaquín García Icazbalceta, 2 vols., Porrúa, México.

Concilio tercero provincial mexicano (1859), Maillefert y Compañía, México.

Cortés, Hernán (1940), *Postrera voluntad y testamento*, edición de G. R. G. Conway, Pedro Robredo, México.

Crónicas indígenas de Guatemala (1957), edición de Adrián Recinos, Editorial Universitaria, Guatemala.

"Cuatro memoriales de Cristóbal Maldonado a Felipe II" [1574] (1889), CODOIN-HE, 94.

Cuevas, Mariano (1914), *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*, Talleres del Museo de Arqueología, México.

Da Mota, Teixeira y Raymond Mauny (1978), "Livre de l'armement du navire *São Miguel* de l'île de São Tomé au Bénin, 1522", *Bulletin de l'IFAN*, serie B, t. XL, núm. 1, Dakar.

Delafosse, Eustache [1479-1481] (1992), *Voyage d'Eustache Delafosse sur la côte de Guinée, au Portugal et en Espagne*, edición de R. Escudier, Éditions Chandeigne, París.

Descripción del Arzobispado de México hecha en 1570 (1897), José Joaquín Terrazas, México.

"Descripción de la villa y minas de Potosí" [1603] (1965), *Relaciones geográficas de las Indias del Perú*, t. I, BAE 183.

De Vries, David Pietersz [1655] (1968), *Voyages from Holland to America, 1632-1644*, en C. Jaray, *Historical Chronicles of New Amsterdam*, J. J. Friedman, Port Washington.

Díaz de Guzmán, Ruy [1612] (1986), *La Argentina*, edición de Enrique de Gandía, Historia 16, Crónicas de América, 23, Madrid.

Díaz del Castillo, Bernal [1568] (1968), *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*, Porrúa, México.

Diez de la Calle, Juan (1645), *Memorial y noticias sacras y reales del imperio de las Indias occidentales*, Madrid.

Doctrina christiana y catecismo para instrucción de los Indios y de las demás personas que han de ser enseñadas en nuestra sancta fé [1584] (1984), edición facsimilar a cargo de José Tamayo Herrera y Miguel Maticorena Estrada, Departamento de Relaciones Públicas de Petroperú, Lima.

Documentos para la historia de Yucatán (1936-1938), edición de Frances V. Scholes *et al.*, 3 vols., Compañía Tipográfica Yucateca, Mérida.

Dorantes de Carranza, Baltasar [1604] (1970), *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España*, edición de José María de Agreda y Sánchez, Jesús Medina, México.

Durán, Diego (1967), *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme*, edición de Ángel María Garibay K., 2 vols., Porrúa, México.

Echave Orio, Balthazar de (1607), *Discursos de la antigüedad de la lengua cántabra...*, Enrico Martínez, México.

Eliot, John (1647), *The Day Breaking, if not the Sun-Rising of the Gospell with the Indians in New England*, Richard Cotes, Londres.

___ (1666), *The Indian Grammar Begun' or an Essay to Bring the Indian Languages into Rules*, Marmaduke Johnson, Cambridge.

___ (1671), *A Brief Narrative of the Progress of the Gospel Amongst the Indians in New England*, John Allen, Londres.

Encinas, Diego [1596] (1945-1946), *Cedulario indiano*, Cultura Hispánica, Madrid.

Ercilla, Alonso de [1589-1590], (1983), *La Araucana*, edición de Isaías Lerner, 2 vols., Castalia, Madrid.

Escobar, Bartolomé de [1584-1596] (1960), *Crónica del reino de Chile escrita por el*

capitán don Pedro Mariño de Lobera [. . .] reducida a nuevo método y estilo por el padre Bartolomé de Escobar de la Compañía de Jesús, Madrid, BAE 131.

Escobar, Matías de [1729] (1970), *Americana Thebaida,* edición de Nicolás P. Navarrete, Balsal, Morelia.

Estupiñán Freyle, Tamara (1988), "Testamento de don Francisco Atahualpa", *Revista Miscelánea Histórica Ecuatoriana,* I-1.

Farfán, Agustín (1592), *Tractado brebe de medicina,* México.

Fernandes, Valemtin (1992), "Liuro de rotear", anónimo transcrito a principios del siglo XVI por Fernandes, en Damião Peres, *Os mais antigos roteiros da Guiné,* Academia Portuguesa da História, Lisboa.

Fernández, Diego *(el Palentino)* [1571] (1963), *Historia del Perú,* BAE 164, 165.

Fuentes para la historia del trabajo en la Nueva España (1980), Silvio Zavala y María Costelo (comps.), 7 vols., CEHSMO, México.

Fuentes y Guzmán, Francisco Antonio (1969-1972), *Obras históricas,* edición de Carmelo Sáenz de Santa María, Atlas, Madrid.

Gage, Thomas [1648] (1928), *The English-American: A New Survey of the West Indies,* Routledge, Londres.

—— (1979), *Nouvelle relation des Indes occidentales* (facsimilar de la edición francesa publicada por Gervais Clouzier en París, 1676), Ressources, París y Ginebra.

Gallego y Burín, Antonio y Alfonso Gamir Sandoval (1968), *Los moriscos del reino de Granada según el sínodo de Guadix de 1554,* Universidad de Granada, Granada.

Gandavo, Pero de Magalhães [1576] (1980), *Tratado da terra do Brasil,* Editora Itatiaia, Belo Horizonte.

García de Palacio, Diego [1576] (1983), *Carta-relación. Relación y forma. . .,* UNAM, México.

Garcilaso de la Vega, Inca [1586] (1960a), *La traducción del Indio de los tres Diálogos de Amor de León Hebreo hecha del italiano al español por Garcilaso Inca de la Vega,* BAE 132, Madrid.

—— [1605] (1986), *La Florida del Inca,* Historia 16, Madrid.

—— [1609] (1960b), *Comentarios reales de los incas,* Ediciones de la Universidad Nacional, Cuzco.

—— [1617] (1960c), *Historia general del Perú,* BAE 134-135.

Góngora Marmolejo, Alonso [1575] (1960), *Historia de Chile desde su descubrimiento hasta el año de 1575,* BAE 131.

González de la Puente, Juan [1624] (s. f.), *Primera parte de la chrónica augustiniana de Mechoacán,* en *Colección de documentos inéditos y raros para la historia eclesiástica mexicana,* Cuernavaca.

Grijalva, Juan de (1926), *Crónica de la orden de nuestro padre san Agustín en las provincias de Nueva España,* Nicolás León, México; (1985), Porrúa, México.

Guerras de los españoles en África [1542, 1543, 1632] (1881), Colección de Libros Españoles Raros o Curiosos, Madrid. Contiene la "Relación de la guerra del reino de Tremecén" [1543] de Francisco de la Cueva; "Diálogo de las Guerras de Orán", de Balthazar de Morales [1593], y "Victoria del marqués de Flores de Ávila" [1632].

Guillén y Guillén, Edmundo (1976-1977), "Documentos inéditos para la historia de los incas de Vilcabamba", *Historia y Cultura,* núm. 10, Lima.

—— (1984), "Tres documentos inéditos para la historia de la guerra de la reconquista inca", *Bulletin de l'IFEA,* t. XIII, núms. 1-2.

Gutiérrez de Santa Clara, Pedro [*ca.* 1556] (1963), *Quinquenarios o Historia de las guerras civiles del Perú*, BAE 165-167.

Hakluyt, Richard (1589), *The Principall Navigations Voiages and Discoveries of the English Nation*, George Bishop y Ralph Newberie, Londres.

— (1986), *Voyages to the Virginia Colonies*, edición de A. L. Rowse, Century, Londres.

Haedo, Diego (1612), *Topografía e historia general de Argel*, Diego Fernández de Córdoba, Valladolid.

Hanke, Lewis (1977), *Cuerpo de documentos del siglo XVI*, Fondo de Cultura Económica, México.

Hernández Príncipe, Rodrigo [1621-1622] (1986), "Visitas de Ocros, Santa María Magdalena y Recuay", en Pierre Duviols, *Cultura andina y represión*, Centro de Estudios Rurales Andinos, Cuzco.

Hurtado de Mendoza, Diego [*ca.* 1571-1575] (1970), *Guerra de Granada*, edición de Bernardo Blanco González, Castalia, Madrid.

Informaciones acerca del señorío de los incas [1572] (1882), Colección de Libros Españoles Raros o Curiosos, t. XVI, Madrid.

Jameson, J. Franklin (1909), *Narratives of New Netherland, 1609-1664*, Charles Scribners, Nueva York.

Jaray, Cornell (1968), *Historic Chronicles of New Amsterdam, Colonial New York and Early Long Island*, 2 vols., J. J. Friedman, Port Washington.

Juan Bautista (1599), *Confesionario en lengua mexicana y castellana*, Melchor Ocharte, México.

Konetzke, Richard (1953), *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810*, CSIC, Instituto Jaime Balmes, I (1493-1592), Madrid.

— (1958), II-I (1593-1659).

"La ciudad de San Francisco de Quito" [1573] (1965), *Relaciones geográficas de Indias, Perú*, II, BAE.

Laer, Arnold J. F. van (edición de) (1908), *The Van Rensselaer-Bowier Manuscripts*, University of the State of New York Press, Albany.

— (1932), *The Correspondence of Jeremias van Rensselaer*, University of the State of New York Press, Albany.

Landa, Diego de [*ca.* 1560] (1573), *Relación de las cosas de Yucatán*, edición de Ángel María Garibay K., Porrúa, México.

Las Casas, Bartolomé de [1559] (1992), *Apologética historia sumaria*, edición de Vidal Abril Castelló, Jesús A. Barreda, Berta Ares Queija y Miguel Abril Stoffels, 3 vols. (vol. 6-8, *Obras completas*), Alianza Editorial, Madrid.

— [*ca.* 1564] (1958), *Opúsculos*, BAE 110.

Lejeune, Paul [1634] (1973), *Relation de [. . .] Le missionnaire, l'apostat et le sorcier*, edición de Guy Laflèche, Les Presses de l'Université de Montréal, Montreal.

Léon el Africano (El Hasan ben Mohammed el-Wazzan ez-Zayatti) [1550] (1956), *Description de l'Afrique*, edición de A. Epaulard, T. Monod, H. Lhote R. Mauny, 2 vols., Librarie d'Amérique et d'Orient, Adrien-Maisonneuve, París.

León, Pedro [1619] (1981), *Grandeza y miseria en Andalucía. Testimonio de una encrucijada histórica*, edición de Pedro Herrera Puga, Granada.

Léry, Jean de [1578] (1992), *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, edición de Frank Lestringant, Presses du Languedoc, Marc Chaleil.

Lescarbot, Marc (1609), *Histoire de la Nouvelle France*, J. Millot, París (Toronto, The Champlain Society, 1914).

Levillier, Roberto (1922), *Audiencia de Charcas. Correspondencia de presidentes y oidores*, II, Madrid.

— (1924), *Gobernantes del Perú*, Colección de Publicaciones Históricas de la Biblioteca del Congreso Argentino, VII, Buenos Aires.

Lizana, Bernardo de [1633] (1988), *Historia de Yucatán*, edición de Félix Jiménez Villalba, Historia 16, Madrid.

Lizárraga, Reginaldo [1603-1609] (1968), *Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile*, BAE.

Loayza, fray Rodrigo de [1586] (1889), *Memorial de las cosas del Pirú tocantes a los indios*, CODOIN-HE, 94.

López de Cogolludo, Diego [1564] (1688), *Historia de Yucatán*, J. García Infanzón, Madrid (editado en 1867-1868, Manuel Aldana Rivas, Mérida).

López de Velasco, Juan [1574] (1971), *Geografía y descripción universal de las Indias*, edición de Marcos Jiménez de la Espada, BAE 248, Atlas.

López Medel, Tomás (1990), *De los tres elementos. Tratado sobre la naturaleza y el hombre del Nuevo Mundo*, edición de Berta Ares Queija, Alianza Editorial, Madrid.

Lorenzana, Francisco Antonio (1769), *Concilios provinciales primero y segundo...*, México.

Lorimer, Joyce (1989), *English and Irish settlement on the River Amazon (1550-1646)*, segunda serie, núm. 171, The Hakluyt Society, Londres.

Madre de Deus, Gaspar [1797] (1975), *Memórias para a história da Capitania de São Vicente*, Editora Itatiaia, Belo Horizonte.

Manuscritos de Texcoco (1979), edición de Antonio Peñafiel, Editorial Innovación, México.

Mármol Carvajal, Luis [1600] (1946), *Historia de la rebelión y castigo de los moriscos del reino de Granada*, BAE 21.

Martínez, Henrico [1606] (1948), *Repertorio de los tiempos e historia natural de la Nueva España*, edición de Francisco de la Maza, SEP, México.

Matienzo, Juan [1567] (1967), *Gobierno del Perú*, edición de Guillermo Lohmann-Villena, Travaux de l'Institut d'Études Andines, París-Lima.

Mauny, Raymond (1967), "Le livre de bord du navire Samta Maria de Comçeiça", *Bulletin de l'IFAN*, XXIX, serie B, 3-4, Dakar.

Maurtúa, V. M. (1906), *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia*, Buenos Aires, 12 vols.

Medina, José Toribio (1988-1902), *Colección de libros inéditos para la historia de Chile*, 30 vols., Santiago.

— (1952), *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Chile*, Santiago de Chile.

Memorial a Felipe II de Cristóbal Maldonado [1574] (1889), CODOIN-HE, 94.

Memorial de Sololá (Memorial de Tecpan-Atitlán), Anales de los cakchiqueles, Título de los señores de Totonicapán (1980), edición de Adrián Recinos, Fondo de Cultura Económica, México.

Mijangos, Juan de (1607), *Espejo divino en lengua mexicana*, Diego López Dávalos, México.

Millones, Luis (comp.) (1990), *El retorno de las huacas. Estudios y documentos del siglo XVI*, IEP, Lima.

"Misión y entrada de los indios chiriguanos" [1596] (1965), *Relaciones geográficas de Indias, Perú*, II, BAE 184.

Molina, Alonso de (1560), *Confessionario mayor en la lengua mexicana y castellana*, Antonio de Espinosa, México.

—— [1571] (1970), *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, Porrúa, México.

Molina, Cristóbal de [1573] (1988), "Relación de las fábulas y ritos de los incas", H. Urbano y P. Duviols (comps.), *Fábulas y mitos de los incas*, Historia 16, Madrid.

Montesinos, Fernando (1882), *Memorias antiguas, históriales y políticas del Perú, seguidas de las informaciones acerca del señorío de los incas hechas por mandado de don Francisco de Toledo*, Colección de Libros Españoles Raros o Curiosos, XVI, Madrid.

Monumenta Mexicana (1956-1976), Félix Zubillaga (comp.), 6 vols., Monumenta Historica Societatis Jesu, Roma.

Monumenta Novae Franciae (1967-. . .), L. Campeau (comp.), 4 vols., Monumenta Historica Societatis Jesu y Presses de l'Université Laval, Roma y Quebec.

Monumenta Peruana [1565-1575] (1954), t. I, M. Egaña (comp.), IHSI, Roma.

Morga, Antonio de (1609), *Sucesos de las islas Filipinas*, Cornelius Adrianus Cesar, México (1590), edición de José Rizal, Garnier, París.

Mota y Escobar, Alonso de la [1604] (1940), *Descripción geográfica de los reynos de Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo León*, Pedro Robredo, México.

Motolinia, Toribio de Benavente, *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, edición de Edmundo O'Gorman, UNAM, México.

Muñoz Camargo, Diego [1580-1585] (1981), *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, edición de René Acuña, UNAM, México.

Murra, John (edición de), (1991a), *Visita de los valles de Sonqo, 1568-1570*, Monografías Quinto Centenario, Madrid.

Murúa, Martín [1590] (1987), *Historia general del Perú*, Historia 16, Crónicas de América, 35, Madrid.

Navarrete, Rodrigo [*ca.* 1575], *Relación de las provincias y naciones de los yndios llamados aruacas*, CODOIN-AI, t. XXI.

Nóbrega, Manoel da (1988), *Cartas do Brasil, Cartas jesuíticas 1*, Editora Itatiaia, Belo Horizonte.

Nueva colección de documentos para la historia de México (1886-1892), Joaquín García Icazbalceta (comp.), 5 vols., Salvador Chávez Hayhoe, México.

Oberem, Udo (1976a), *Estudios etnohistóricos del Ecuador*, Casa de la Cultura del Núcleo de Guayas, Guayaquil.

Obregón, Baltasar de [1581] (1988), *Historia de los descubrimientos antiguos y modernos de la Nueva España. . .*, Porrúa, México.

Ocampo Conejeros, Baltasar [fines del siglo XVI] (1906), "Descripción y sucesos históricos de la provincia de Vilcabamba", en Maurtúa (1906), t. VII.

Ordenanzas del trabajo. Siglos XVI y XVII, Silvio Zavala (comp.), CEHSMO, México.

Ordóñez de Ceballos, Pedro [1614] (1993), *Viaje del mundo*, Miraguano y Polifemo, Madrid.

Ortiguera, Toribio [1581-1586] (1968), *Jornada del río Marañón*, BAE 216.

Ortiz de Zúñiga, Iñigo [1562] (1967-1972), *La visita de Huánuco*, edición de J. Murra, Universidad Nacional Hermildo Valdizán, Huánuco, 2 volúmenes.

Pachacuti Yamqui, Joan de Santa Cruz [*ca.* 1600] (1968), *Relación de antigüedades deste reyno del Piru*, BAE 209.

Pacheco Pereira, Duarte [1519-1521] (1988), *Esmeraldo de situ orbis*, Academia Portuguesa da História, Lisboa.

Pando, Martín [1567] (1976-1977), "Carta del escribano Martín Pando, suscrita en Talawara el 7 de noviembre de 1567", *Historia y Cultura* 10, Lima.

Pareja, Francisco (1612), *Catecismo en lengua castellana y timucuana*, Cornelius Adrianus Cesar, México.

Paso y Troncoso, Francisco del (1939-1940), *Epistolario de la Nueva España, 1505-1818*, 16 vols., Antigua Librería Robredo, México.

Pérez de Hita, Ginés [1595 y 1619] (1876), *Guerras civiles de Granada*, BAE 3.

Pietschmann, Richard (1910), *Bericht des Diego Rodríguez de Figueroa über seine Verhandlungen mit dem Inka Titu Cusi Yupanqui in den Anden von Villcapampa*, Gotinga, K. Gesellschaft der Wissenschaften.

Pizarro, Pedro [1571] (1965), *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*, BAE 168.

Polo de Ondegardo, Juan [1571] (1990), "Relación de los fundamentos del notable daño que resulta de no guardar a los indios sus fueros", en L. González y A. Alonso, *El mundo de los incas*, Historia 16, Madrid.

Poma de Ayala, Guaman [1612-1615] (1936), *Nueva crónica y buen gobierno*, París, Institut d'Ethnologie (edición facsimilar); edición crítica de John Murra y Rolena Adorno (1980), 3 vols., Siglo XXI, México.

Pomar, Juan Bautista (1975), *Relación de Tezcoco (Siglo XVI)*, edición facsimilar de la de 1891, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, México.

Primeira visitação do Santo Oficio ás partes do Brasil... (1925-1970), Paulo Prado, São Paulo; F. Briguet, Río de Janeiro; Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

Proceso criminal del santo oficio de la Inquisición y del fiscal en su nombre [Proceso inquisitorial del cacique de Tetzcoco] (1910), Eusebio Gómez de la Puente, México.

"Relación de la ciudad de Guamanga y sus términos" [1586] (1965), *Relaciones geográficas de Indias, Perú*, III, BAE 183.

"Relación de Andrés Contero" [1568] (1965), *Relaciones geográficas de Indias, Perú*, III, BAE 185.

"Relación de dos memoriales que en el Consejo Real de las Indias dió Cristóbal Maldonado" [1575] (1889), CODOIN-HE, 94.

"Relación en suma de la dotrina y beneficio de Pimampiro y de las cosas notables que en ella hay, de la cual es beneficiado el P. Antonio Borja" [1593] (1965), *Relaciones geográficas de Indias, Perú*, III, BAE 184.

"Relación de la jornada que hizo don Francisco de Sandoval Acazili", en *Colección de documentos* (1971).

Relaciones geográficas del siglo XVI, edición de René Acuña, UNAM, México: *Antequera* (1984) 2 vols. (2, 3); *Guatemala* (1982) (1); *México* (1986), 3 vols. (6, 7, 8); *Michoacán* (1987), 2 vols. (9, 10); Tlaxcala (1985) 2 vols. (4, 5).

Relaciones histórico-geográficas de la gobernación de Yucatán (1983), edición de Mercedes de la Garza, 2 vols., UNAM, México.

Relations des jésuites... dans la Nouvelle-France, 1611-1612, (1972) 6 vols., editions du Jour, Montreal.

Remesal, Antonio de [1619] (1988), *Historia general de las Indias occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*, edición de Carmelo Sáenz de Santa María, 2 vols., Porrúa, México.

Ribadeneyra, Marcelo (1601), *Historia de las islas del Archipiélago y reynos de la Gran China*, Gabriel Graells y Giraldo Dotil, Barcelona.

Rincón, Antonio del (1595), *Arte mexicana*, Pedro Balli, México.

Rodríguez Docampo, Diego [1650] (1965), "Descripción y relación del estado eclesiástico del obispado de San Francisco de Quito", *Relaciones geográficas de Indias, Perú*, III, BAE 185.

Rostworowski, María (1970), "El repartimiento de doña Beatriz Coya en el valle del Yucay", *Historia y Cultura* 4, Lima.

Roys, Ralph L. (edición de), (1965), *Ritual of the Bacabs*, University of Oklahoma Press, Norman.

Ruiz de Alarcón, Hernando [1629] (1984), *Treatise on the heathen superstitions that today live among the Indians*. . ., edición de Richard Andrews y Ross Hassig, University of Oklahoma Press, Norman.

Sagard, Gabriel (1632), *Dictionnaire de la langue huronne*, Denys Moreau, París.

—— (1866), *Histoire du Canada et voyages que les frères mineurs recollects y ont faicts*. . ., 4 vols., Librairie Tross.

—— (1865), *Le grand voyage au pays des Hurons*. . ., E. Chevalier, París (véase también [1976], HMH, Montreal).

Sahagún, Bernardino de (1977), *Historia general de las cosas de Nueva España*, edición de Ángel María Garibay K., 4 vols., Porrúa, 1977, México.

—— (1979), *Codex Florentino*, AGN, Florencia.

Salazar de Villasante [*ca.* 1573], (1965), "Relación general de las poblaciones españolas del Perú", *Relaciones geográficas de Indias, Perú*, III, BAE 183.

Salomon, Frank y George L. Urioste (edición de) [*ca.* 1598] (1991), *The Huarochiri manuscript. A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*, University of Texas Press, Austin.

Salvador, Vicente do (1982), *História do Brasil 1500-1627*, Editora Itatiaia, Belo Horizonte.

Sánchez de Aguilar, Pedro (1953), "Informe contra idolorum cultores del obispado de Yucatán", en *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías*. . ., Fuente Cultural, México.

Sandoval, Alonso de [1627] (1987), *De procuranda Ethioum salute*, en *Un tratado sobre la esclavitud*, E. Vila Vilar (comp.), Alianza Editorial, Madrid.

Santillán, Hernando de [*ca.* 1563] (1968), *Relación del origen y gobierno de los incas*, BAE 209.

Sarmiento de Gamboa, Pedro [1572] (1942), *Historia indica*, prólogo de Roberto Levillier, Espasa-Calpe, Buenos Aires.

—— [1580-1590] (1988), *Viajes al Estrecho de Magallanes*, Alianza Editorial, Madrid.

Schmidl, Ulrich [1567] (1985), *Relación del viaje al Río de la Plata*, edición de Lorenzo López, Historia 16, Crónicas de América, 15, Madrid.

Segunda visitação do Santo Oficio ás pártes do Brasil. . . (1927), en *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, vol. 49, y *Anais do Museu Paulista*, XVIII.

Sir Francis Drake Revived; Calling Upon this Dull or Effeminate Age to Follow his Noble Step for Gold and Silver published by his son sir Francis Drake, baronet [1628], en Wright (1932), Londres.

Solórzano y Pereyra, Juan de [1776] (1979), *Política indiana*, edición facsimilar, Secretaría de Programación y Presupuesto, México.

Staden, Hans [1557] (1979), *Nus, féroces et anthropophages. Véritable histoire et description d'un pays habité par des hommes sauvages. . .*, A. M. Métaillé, París.

Suardo, Juan Antonio (1935), *Diario de Lima*, Concejo Provincial, Lima.

Suárez de Peralta, Juan (1949), *Tratado del descubrimiento de las Indias (Noticias históricas de Nueva España)*, edición de Federico Gómez de Orozco, Secretaría de Educación Pública, México.

Tafur, Pero [1435-1439] (1874), *Andanças e viajes de Pero Tafur por diversas partes del mundo*, Colección de Libros Españoles Raros o Curiosos, VIII, Madrid.

Tasa de la visita general de Francisco de Toledo [1570-1575] (1975), edición de Noble D. Cook, Universidad de San Marcos, Lima.

Taylor, E. R. (1935), *The Original Writings & Correspondence of the Two Richard Hakluyts*, vol. I, núm. 76, The Hakluyt Society, Londres.

Taylor, Gerald [*ca.* 1598] (1980a), *Rites et traditions de Huarochiri*, L'Harmattan, París (edición española publicada por IEP [1987], acompañada de un estudio biográfico sobre Francisco de Ávila por Antonio Acosta).

"Testamento de don Martín Pizarro, intérprete", *Revista Histórica*, 1943, t. XVI, Lima.

Thwaites, R. G. (1891-1901), *The Jesuit Relations and Allied Documents: Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France, 1610-1791*, 73 vols., Cleveland, Burrows.

Thevet, André [1558] (1981), *Les singularitez de la France Antarctique, autrement nommée Amérique*, Le Temps, París.

Titu Cusi Yupanqui [1570] (1916), *Relación de la conquista del Perú*, edición de Horacio Urteaga, Colección de Libros Inéditos para la Historia del Perú, Lima.

Toro, Alfonso (comp.) (1982), *Los judíos en la Nueva España*, Fondo de Cultura Económica/AGN, México.

Torquemada, Juan de (1975-1983), *Monarquía indiana*, 7 vols., UNAM, México.

Torre Villar, Ernesto de la, y Ramiro Navarro Anda (comps.), (1982), *Testimonios históricos guadalupanos*, Fondo de Cultura Económica, México.

Torres, Bernardo de [1657] (1972), *Crónica de la provincia peruana del orden de los ermitaños de san Agustín*, CSIC, Madrid.

Urteaga, Horacio (1938), "Cristóbal de Burgos, conquistador del Perú y regidor del cabildo de Lima", *Revista del Archivo Nacional del Perú*, II.

Valdés, Diego [1579] (1989), *Retórica cristiana*, edición de Esteban J. Palomera, Fondo de Cultura Económica, México.

Valdivia, Pedro de [1545-1552] (1960), *Cartas de Pedro de Valdivia que tratan del descubrimiento y conquista de Chile*, BAE 131.

Vasco de Puga [1563] (1985), *Cedulario de la Nueva España*, Condumex, México.

Van der Donck, Adriaen (1968), *A Description of the New Netherlands*, edición de Thomas F. O'Donnelle, Syracuse University Press, Siracusa.

Vázquez, Francisco [1562] (1989), *Crónica de la expedición de Pedro de Ursúa y Lope de Aguirre*, Alianza Editorial, Madrid.

Vázquez de Espinosa, Antonio [1628-1629] (1992), *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*, edición de Balbino Velasco Bayón, 2 vols., Historia 16, Madrid.

Versteeg, Dingman (edición de) (1904), *Manhattan in 1628 as Described in the Recently Discovered Autograph Letter of Jonas Michaëlius*, Dodd, Mead, Nueva York.

Viajeros ingleses, Relaciones de varios... en la ciudad de México (1963), edición de Joaquín García Icazbalceta, José Porrúa Turanzas, México.

Villagra, Gaspar de [1609] (1989), *Historia de Nuevo México,* edición de Mercedes Junquera, Historia 16, Madrid.

Villagutierre Soto-Mayor, Juan de [1701] (1933), *Historia de la conquista de la provincia de el Itzá,* 9 vols., Biblioteca "Goathemala" de la Sociedad de Geografía e Historia, Tipografía Nacional, Guatemala.

Vivero, Rodrigo de (1988), en G. San Antonio *et. al., Relaciones de la Camboya y el Japón,* Roberto Ferrando (comp.), Historia 16, Madrid.

Winthrop, John (1980), *Winthrop's Journal, History of New England, 1630-1649,* James K. Hosmer (comp.), 2 vols., Charles Scribner, Nueva York.

Wright, Irene (edición de) (1932), *Documents Concerning English Voyages to the Spanish Main, 1569-1580,* The Hakluyt Society, segunda serie, LXXI, Londres.

Zavala, Silvio (comp.) (1980a), *Ordenanzas de trabajo, siglos XVI, y XVII,* CEHSMO, México.

Zavala, Silvio y María Casteló (comps.) (1980b), *Fuentes para la historia del trabajo en la Nueva España,* 7 vols., CEHSMO, México

Publicaciones Literarias

Anónimo [1553] (1876), *Vida del Lazarillo de Tormes, sus fortunas y adversidades,* BAE, Madrid.

—— [1557] (1985), *Viaje a Turquía,* Cátedra, Madrid.

Balbuena, Bernardo [1604], (1972), *Grandeza mexicana,* Editora Nacional, México. (Otras ediciones: UNAM, México, 1963; por Luis Adolfo Domínguez, Porrúa, 1990, México.)

Camões, Luís de [1572] (1991), *Os Lusíadas,* Vítor Ramos (comp.), Cultrix, São Paulo.

Cervantes Saavedra, Miguel de [1582?] (1987), *Los baños de Argel,* en *Teatro Completo,* Planeta, Barcelona.

—— [1613] (1987), *Novelas ejemplares,* Harry Sieber (comp.), Cátedra, Madrid.

—— [1605-1614] *Don Quijote de la Mancha,* Madrid.

Cervantes de Salazar, Francisco (1939), *México en 1554,* UNAM, México.

González de Eslava, Fernán (1989), *Villancicos, romances, ensaladas y otras canciones devotas,* Margit Frenk (comp.), El Colegio de México, México.

Lope de Vega [1598] (1935), *La Dragontea,* 2 vols., Fernández Asís, Madrid.

Montaigne, Michel de (1975), *Les essais,* Pierre Michel, 3 vols., París.

Poetas novohispanos, Primer siglo (1521-1621) (1964), Alfonso Méndez Plancarte (comp.), UNAM, México.

Quevedo, Francisco de [1626] (1981), *La vida del Buscón llamado don Pablos,* Catedra, Madrid.

Saavedra y Guzmán, Antonio [1599] (1989), *El peregrino indiano,* José Rubén Romero Galván (comp.), Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

Trato indiano de los siglos de oro (1988), Arturo Souto Alabarce, Trillas, México.

Trejo, Pedro de (1981), *Cancionero general,* UNAM, México.

Villegas, Antonio [1565] (1876), *Historia del Abencerraje y la hermosa Jarifa,* BAE III.

PUBLICACIONES MUSICALES/DISCOGRAFÍA

Il secolo d'oro nel Nuovo Mondo, Ensemble Elyma, Symphonia Digital SY 91 SO5.
Les chemins du baroque, AFAA/Sur Mesure/K617: 1, 2, 3 (K. 617024-6).
Masterpieces of Mexican Polyphony, Westminster Cathedral Choir, J. O'Donnell, Hyperion, CDA 66330.
Spanish and Renaissance Vocal Music, The Hilliard Ensemble, Reflexe, EMI, Classic, CDS 7 543412 (2 discos).

OBRAS DEL MUNDO ANTIGUO: EUROPA OCCIDENTAL, ÁFRICA, ASIA

Altman, Ida (1989), *Emigrants and Society. Extremadura and Spanish America in the Sixteenth Century*, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles.
Ares, Berta, Jesús Bustamante, Francisco Castilla y Fermín del Pino (1992), *Humanismo y visión del otro en la España moderna*, CSCI, Madrid.
Argyle, W. J. (1966), *The Fon of Dahomey*, Oxford University Press, Oxford.
Balandier, Georges (1965), *La vie quotidienne au royaume de Kongo, du XVIe au XVIIIe siècles*, Hachette, París.
Bataillon, Marcel (1978), *Erasmo y el erasmismo*, Crítica, Barcelona.
Bennassar, Bartolomé (1979), *L'Inquisition espagnole*, Hachette, Marabout.
— (1981), *Inquisición española: poder político y control social*, Crítica, Barcelona.
Bernand, André (1966), *Alexandrie la Grande*, Arthaud, París.
Brasio, Antonio (1973), *Historia e missiologia*, Instituto de Investigação Cientifica de Angola, Luanda.
Boulègue, Jean y Benjamin Pinto-Bull (1966), "Les relations du Cayor avec le Portugal dans la première moitié du XVIe siècle d'après deux documents nouveaux", *Bulletin de l'IFAN*, XXVIII, serie B, 3-4.
Braudel, Fernand (1985), *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, 2 vols., Armand Colin, París.
Bradbury, R. E. (1964), "The Benin Kingdom and the Edo-Speaking peoples of South-Western Nigeria", *Ethnographic Survey of Africa*, Daryll Forde (comp.), *Western Africa*, parte XIII, International African Institute, Londres.
Bunes Ibarra, Miguel Ángel (1989), *La imagen de los musulmanes y del norte de África en la España de los siglos XVI y XVII. Los carácteres de una hostilidad*, CSIC, Madrid.
Canavaggio, Jean (1986), *Cervantès*, Mazarine, París.
Cardaillac, Louis (1979), *Moriscos y cristianos, un enfrentamiento polémico*, Fondo de Cultura Económica, México.
Caro Baroja, Julio (1976), *Los moriscos del reino de Granada. Ensayos de historia social*, Fundamentos, Madrid.
Chacón Jiménez, Francisco (1982), "El problema de la convivencia. Granadinos, mudéjares y cristianos viejos en el reino de Murcia", *Mélanges de la Casa Velázquez*, XVIII.
Chaunu, Pierre (1961), "Minorités et conjoncture. L'expulsion des morisques en 1609", *Revue Historique*, CCXXV.

Christian Jr., William A. (1981), *Local Religion in Sixteenth Century Spain*, Princeton University Press, Princeton.

Cirot, Georges (1938), "La maurophilie littéraire en Espagne au XVIe siècle", *Bulletin Hispanique*, XL-2, XLVI, 1944, 1.

Cloulas, Ivan, (1992), *Philippe II*, Fayard, París.

Coniglio, Giuseppe (1967), *I viceré spagnoli di Napoli*, Fausto Florentino, Nápoles.

Cuvelier, Jean (1946), *L'ancien royaume de Congo. Fondation, découverte, première évangélisation de l'ancien royaume de Congo, Règne du grand roi Affonso Mvemba Nzinga*, Desclée de Brouwer, Brujas y París.

Daget, Serge (1990), *La traite des noirs*, Ouest-France.

Daniélou, Jean (1958), *Philon d'Alexandrie*, Fayard, París.

Delumeau, Jean (1971), *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, PUF, París.

Duchâteau, Armand (1990), *Bénin, trésor royal*, Drapper, París

Duchein, Michel (1992), *Elisabeth Ire d'Angleterre*, Fayard, París.

Elliott, J. H. (1986), *The Count-Duke of Olivares. The Statesman in an Age of Decline*, Yale University Press, New Haven y Londres.

— (1989), *Spain and its World 1500-1700*, Yale University Press, New Haven y Londres.

Elison, George (1988), *Deus Destroyed. The Image of Christianity in Early Modern Japan*, Harvard University Press, Cambridge.

Forde, Daryll y G. J. Jones (1951), "The Yoruba-Speaking Peoples of South Western Nigeria", *Ethnographic Survey of Africa*, Daryll Forde (comp.), *Western Africa*, parte IV, International African Institute, Londres.

García Arenal, Mercedes (1992), "El problema morisco: Propuestas de discusión", *Al-Qantara, Revista de Estudios Árabes*, XIII-2, Madrid.

Gibbal, Jean-Marie (1988), *Les génies du fleuve. Voyage sur le Niger*, Presse de la Renaissance, París.

Godoy Alcántara, José (1981), *Historia crítica de los falsos cronicones*, Colección Alatar, Madrid.

Granjel, Luis (1953), "Las ideas antropológico-médicas del 'magnífico caballero', Pero Mexica", *Asclepio*, V.

Haudricourt, André y Louis Hédin (1987), *L'homme et les plantes cultivées*, Métaillié, París.

Henningsen, Gustav (1983), *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición*, Alianza Universidad, Madrid.

Hogendorn, Jan y Marion Johnson (1986), *The Shell-Money of the Slave-Trade*, Cambridge University Press, Cambridge.

Hourani, Albert (1992), *A History of the Arab Peoples*, Warner Books, Nueva York.

Jammes, Robert (1987), *La obra poética de don Luis de Góngora y Argote*, Castalia, Madrid.

Kalba, Lansiné (1978), "Les chroniqueurs musulmans et Sonni Ali, ou un aperçu de l'Islam et de la politique au Songhay au XVe siècle", *Bulletin de l'IFAN*, serie b, 40-41.

Lestringant, Frank (1990), *Le huguenot et le sauvage. L'Amérique et la controverse coloniale en France, au temps des guerres de Religion*, Klincksieck, París.

— (1991a), *L'atelier du cosmographe ou l'image du monde à la Renaissance*, Albin Michel, París.

— (1991b), *André Thevet, cosmographe des derniers Valois*, Droz, Ginebra.

Lloyd, P. C. (1964), "The Itsekiri", Daryll Forde (comp.). *Ethnographic Survey of Africa*, parte XIII, *Western Africa*, International African Institute, Londres.
López Estrada, Francisco (1951), "Dos tratados de los siglos XVI y XVII sobre los mozárabes", *Al-Andalus*, XVI-2.
Madeira Santos, María Emilia (1988), *Viagems de exploração terrestre dos portugueses em Africa*, Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga, Lisboa.
Maravall, José Antonio (1972), *Estado moderno y mentalidad social*, 2 vols., Madrid.
Maupoil, Bernard (1981), *La géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*, Institut d'Ethnologie, París.
Meillassoux, Claude (1986), *Anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent*, París, PUF.
Moraes, Nize Isabel (1969), "Sur les prises de Gorée par les portugais au XVIIe siècle", *Bulletin de l'IFAN*, serie B, 4.
Muñoz de San Pedro, Miguel (1970), *La sombra de doña Isabel de Mercado*, Badajoz, Diputación Provincial.
Nader, Helen (1985), *Los Mendoza y el Renacimiento español*, Guadalajara, Institución Provincial de la Cultura.
Palau Martí, Montserrat (1964), *Le Roi-dieu au Bénin*, Berger Levrault, París.
Parker, Geoffrey (1979), *Spain and the Netherlands 1559-1659*, Fontana, Londres.
Parry, John H. (1974), *The Discovery of the Sea*, Weidenfeld y Nicolson, Londres.
Perinbam, B. Marie (1972), "Trade and Society in the Western Sahara and the Western Sudan: An Overview", *Bulletin de l'IFAN*, XXXIV, serie B, 4.
Pietz, William (1985), "The Problem of Fetish, I", RES 9.
Pike, Ruth (1967), "Sevillian Society in the XVIth Century; Slaves and Freedmen", *Hispanic American Historical Review*, 47-3.
___ (1972), *Aristocrats and Traders. Sevillian Society in the XVIth century*, Cornell University Press, Ithaca y Londres.
Roth, Cecil (1990), *Histoire des marranes* [1932], Liana Levi, París.
Rubin, Miri (1991), *Corpus Christi: The Eucharistic in Late Medieval Culture*, Cambridge University Press, Cambridge.
Salomon, Noël (1964), *La campagne de Nouvelle-Castille à la fin du XVIe siècle d'après les Relaciones Topográficas*, SEVPEN, París.
Sansom, George (1988), *Histoire du Japon des origines aux débuts du Japon moderne*, Fayard, París.
Shanin, Theodor (comp.) (1976), *Peasants and Peasant Societies*, Penguin, Harmonsworth.
Spivakovsky, Erika (1970), *Son of the Alhambra. Don Diego Hurtado de Mendoza, 1504-1575*, University of Texas Press, Austin y Londres.
Stella, Alessandro (1992), "L'esclavage en Andalousie à l'époque moderne", *Annales E.S.C.*, 47-1.
Stevenson, Robert (1961), *Spanish Cathedral Music in the Golden Age*, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles.
Subrahmanyam, Sanjay (1993), *The Portuguese Empire in Asia, 1500-1700. A Political and Economic History*, Longman, Londres y Nueva York.
Thornton, John (1992), *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1680*, Cambride University Press, Cambridge.
Valensi, Lucette (1992), *Fables de la mémoire. La glorieuse bataille des trois rois*, Seuil, París.

Vassberg, David E. (1986), *Tierra y sociedad en Castilla. Señores, poderosos y campesinos en la España del siglo XVI*, Crítica, Barcelona.
Vincent, Bernard (1970), "L'expulsion des morisques du Royaume de Grenade et leur répartition en Castille (1570-1571)", *Mélanges de la Casa Velázquez*, VI.
Wilks, Ivor (1982), "The State of the Akan and the Akan States: A Discussion", *Cahiers d'Études Africaines*, XXII (3-4), 87-88.

AMÉRICA. GENERALIDADES

Para una orientación general remítase a la bibliografía del tomo I de nuestra *Historia del Nuevo Mundo*.

Bernand, Carmen y Serge Gruzinski (1991), *Histoire du Nouveau Monde*, I, Fayard, París. *Historia del Nuevo Mundo. Del descubrimiento a la Conquista. La experiencia europea* (1996), Fondo de Cultura Económica, México.
Boxer, Charles (1967), *Relações raciais no império colonial português (1415-1825)*, Tempo Brasileiro, Río de Janeiro.
___ (1981), *O império colonial português (1415-1825)*, Edições 70, Lisboa.
Brading, David (1991), *The First America. The Spanish Monarchy, Creole Patriots and the Liberal State, 1492-1867*, Cambridge University Press, Cambridge.
Chaunu, Pierre (1969), *Conquête et exploitation des Nouveaux Mondes, XVIe siècle*, PUF, París.
___ *Les Philippines et le Pacifique des Ibériques, XVIe-XVIIe siècle*, 2 vols., París.
Chaunu, Huguette y Pierre (1955-1957), *Séville et l'Atlantique (1504-1650)*, 11 vols., París.
Esteve Barba, Francisco (1964), *Historiografía indiana*, Gredos, Madrid.
Gerbi, Antonello (1978), *La naturaleza de las Indias nuevas*, Fondo de Cultura Económica, México.
Gómez Canedo, Lino (1977), *Evangelización y Conquista. Experiencia franciscana en Hispanoamérica*, Porrúa, México.
Hoberman, Louisa Schell y Susan Migden Socolow (comps.) (1986), *Cities and Society in Colonial Latin America*, University of New Mexico Press, Albuquerque.
Huddleston, Lee E. (1967), *Origins of the American Indians. European Concepts, 1492-1729*, University of Texas Press, Austin y Londres.
Julien, Charles André (1948), *Les voyages de découverte et les premiers établissements (XVe-XVIe siècles)*, PUF, París.
Kelemen, Pal (1967), *Baroque and Rococo in Latin America*, Dover, Nueva York.
Klein, Herbert (1986), *La esclavitud africana en América Latina y el Caribe*, Alianza Editorial, Madrid.
La imagen del indio en la Europa moderna (1990), CSCI, Madrid.
Langue, Frédérique y Carmen Salazar-Soler (1993), *Diccionario de términos mineros para la América española (siglos XVI-XIX)*, Recherche sur les Civilisations, París.
Mörner, Magnus (1971), *Le métissage dans l'histoire de l'Amérique Latine*, Fayard, París.
Nash, Gary B. (1992), *Red, White and Black. The Peoples of Early North America*, Prentice Hall, Englewood Cliffs.

Romano, Ruggiero (1972), *Les mécanismes de la conquête coloniale: Les conquistadores*, Flammarion, París.
Sánchez Albornoz, Nicolás (1973), *La población de América Latina. Desde los tiempos pre-colombinos al año 2000*, Alianza Editorial, Madrid.
Serrera, Ramón María (1992), *Tráfico terrestre y red vial en las Indias españolas*, Ministerio del Interior, Madrid.

TEMAS Y PAÍSES

Abella, Rafael (1992), *Los piratas del Nuevo Mundo*, Planeta, Barcelona.
Acosta, Antonio (1987), "Francisco de Ávila, Cusco (1587-?), Lima (1647)", en Taylor, *Ritos y tradiciones de Huarochirí*.
Aguirre Beltrán, Gonzalo (1972), *La población negra de México. Estudio etnohistórico*, Fondo de Cultura Económica, México.
— (1973), *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, INI, México.
Alberro, Solange (1988), *Inquisition et société au Mexique, 1571-1700*, CEMCA, México. *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700* (1988), Fondo de Cultura Económica, México.
— (1992), *Les espagnols dans le Mexique colonial. Histoire d'une acculturation*, Armand Colin, París.
Alès, Catherine y Michel Alchon Pouyllau, *véase* (1992), "La conquête de l'inutile. Les géographies imaginaires de l'Eldorado", *L'Homme*, XXXII, 122-124.
Altman, Ida y James Lockhart (comps.) (1976), *Provinces of Early Mexico. Variants of Spanish American regional Evolution*, UCLA LATIN American Center Publications, Los Ángeles.
Arrom, José (1983), "Cimarrón: Apuntes sobre sus primeras documentaciones y su probable origen", *Revista Española de Antropología Americana*, XIII, Madrid.
Axtell, James (1981), *The European and the Indian: Essays in the Ethnohistory of Colonial North America*, Oxford University Press, Nueva York.
— (1985), *The Invasion Within: The Contest of Cultures in Colonial North America*, Oxford University Press, Nueva York.
— (1988), *After Colombus. Essays in the Ethnohistory of Colonial North America*, Oxford University Press, Oxford, Nueva York.
Bachman, Van Cleaf (1969), *Peltries or Plantations: The Economic Policies of the Dutch West India Company in New Netherland, 1623-1639*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.
Bakewell, P. J. (1976), *Minería y sociedad en el México colonial. Zacatecas (1546-1700)*, Fondo de Cultura Económica, México.
— (1984), *Miners of the Red Mountain. Indian labor in Potosí, 1545-1650*, Albuquerque, University of New Mexico Press.
Bannon, John Francis (1974), *The Spanish Borderlands Frontier, 1513-1821*, Albuquerque, University of New Mexico Press.
Barrett, Ward (1977), *La hacienda azucarera de los marqueses del Valle (1535-1910)*, Siglo XXI, México.
Baudot, Georges (1977), *Utopie et histoire au Mexique. Les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569)*, Privat, Tolosa.

Baulieu, Alain (1990), *Convertir les fils de Caïn. Jésuites et amérindiens nomades en Nouvelle-France, 1632-1642*, Nuit Blanche, Quebec.

Bernand, Carmen (1977), *Les Ayoré du Chaco Septentrional. Étude critique à partir des notes de Lucien Sebag*, Mouton, París-La Haya.

— (1989), "Le chamanisme bien tempéré. Les jésuites et l'évangélisation de la Nouvelle-Grenade", *Mélanges de l'École Française de Rome*, 101-102, pp. 789-815.

— (1992), *Pindilig, un village des Andes équatoriennes*, Éditions du CNRS, París.

Bethell, Leslie (comp.) (1987), *Colonial Brazil*, Cambridge University Press, Cambridge.

Blanco, José Joaquín (1989), *La literatura en la Nueva España. Conquista y Nuevo Mundo*, Cal y Arena, México.

Borchart de Moreno, Christiana (1981), "El periodo colonial", en *Pichincha, Monografía histórica de la región nuclear ecuatoriana*, Consejo Provincial de Pichincha, Quito.

Boucher, Philip P. (1992), *Cannibal Encounters. Europeans and Island Caribs 1492-1763*, Johns Hopkins University Press, Baltimore y Londres.

Bouysse-Cassagne, Thérèse (1987), *La identidad aymara. Aproximación histórica (siglo XV, siglo XVI)*, Hisbol, La Paz.

Bowser, Frederick (1977), *El esclavo africano en el Perú colonial*, Siglo XXI, México.

Bricker, Victoria Reifer (1981), *The Indian Christ, the Indian King: The Historical Substrate of Maya Myth and Ritual*, Texas University Press, Austin.

Bustos, Gerardo (1988), *Libro de las descripciones. Sobre la visión geográfica de la península de Yucatán en textos españoles del siglo XVI*, UNAM, México.

Butel, Paul (1982), *Les Caraïbes au temps des flibustiers, XVIe-XVIIIe siècles*, París.

Cabral de Mello, Evaldo (1975), *Olinda restaurada, Guerra e açucár no Nordeste, 1630-1654*, Forense-Universitaria, São Paulo.

Caillavet, Chantal (1980), "Tribut textile et caciques dans le nord de l'Audiencia de Quito", *Mélanges de la Casa Velázquez*, XVI.

— (1982), "Caciques de Otavalo en el siglo XVI. Don Alonso Maldonado y su esposa", *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana*, 2.

— (1983), "Ethno-histoire équatorienne: Un testament inédit du XVIe siècle", *Caravelle*, 41.

— (1989), "Las técnicas agrarias autóctonas y la remodelación colonial", en *Ciencia, vida y espacio en Iberoamérica*, vol. III, CSIC, Madrid.

Caillavet, Chantal y Martin Minchom (1992), "Le métis imaginaire: Idéaux classificatoires et stratégies socio-raciales en Amérique Latine (XVIe-XXe siècles)", *L'Homme*, XXXII, 122-124.

Calvo, Thomas (1992), *Guadalajara y su región en el siglo XVII. Población y economía*, Guadalajara, Ayuntamiento de Guadalajara.

— (1992), *Poder, religión y sociedad en la Guadalajara del siglo XVII*, CEMCA, México.

Campeau, Lucien (1987), *La mission des jésuites chez les Hurons: 1634-1650*, Bellarmin, IHSI, Montreal-Roma.

Carbonell de Masy, Rafael (1992), *Estrategias de desarrollo rural en los pueblos guaraníes (1609-1767)*, Quinto Centenario, Madrid.

Carile, Paolo (1987), *Lo sguardo impedito. Studi sulle relazioni di viaggio in "Nouvelle-France" e sulla letteratura popolare*, Schena, Fasano.

Carmack, Robert M., *The Quiché Mayas of Utatlán*, University of Oklahoma Press, Norman.

Carrera Stampa, Manuel (1954), *Los gremios mexicanos. La organización gremial en Nueva España, 1521-1821*, Ediapsa, México.

Carroll, Peter N. (1969), *Puritanism and the Wilderness: The Intellectual Signification of the New England Frontier 1629-1700*, Columbia University Press, Nueva York.

Chamberlain, Robert S. (1948), *The Conquest and Colonization of Yucatan, 1517-1550*, Carnegie Institution of Washington, Publication 582, Washington, D. C.

— (1966), *The Conquest and Colonization of Honduras*, 1502-1550, Octagon, Nueva York.

Chance, John K. (1978), *Race and Class in Colonial Oaxaca*, Stanford, Stanford University Press.

Chevalier, François (1956), *La formación de los latifundios en México*, Fondo de Cultura Económica, México.

Churruca Peláez, Agustín (1980), *Primeras fundaciones jesuitas en Nueva España 1572-1580*, Porrúa, México.

Clendinnen, Inga (1987), *Ambivalent Conquests. Maya and Spaniard in Yucatan, 1517-1570*, Cambridge University Press, Cambridge.

Condon, Thomas J. (1968), *New York Beginnings. The Commercial Origins of New Netherland*, New York University Press, Nueva York.

Cook, N. David (1992), "Impact of Disease in the Sixteenth Century Andean World", en Verano y Ubelaker.

Cook, Sherburne F. y Woodrow Borah (1977-1978), *Ensayos sobre la historia de la población: México y el Caribe*, 2 vols., Siglo XXI, México.

Crosby, Alfred W. (1967), "Conquistador y pestilencia: The First New World Pandemic and the Fall of the Great Indian Empires", *Hispanic American Historical Review*, 47-3.

— (1986), *Ecological Imperialism. The Biological Expansion of Europe, 900-1900*, Cambridge University Press, Cambridge.

Cuevas, Mariano (1946), *Historia de la Iglesia en México*, 5 vols., Patria, México.

Da Prato-Perelli, Antoinette (1986), *Ocupación y repartición de tierras indígenas en Nueva Andalucía. Siglos XVI-XVII*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas.

Dechêne, Louise (1988), *Habitants et marchands de Montréal au XVIIe siècle*, Boréal, Montreal.

Deffontaines, Pierre (1957), "L'introduction du bétail en Amérique Latine", *Les Cahiers d'Outre-Mer*, X-37.

Delâge, Denis (1991), *Le pays renversé. Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est, 1600-1664*, Boréal, Montreal.

Demos, John (1983), *Entertaining Satan: Witchcraft and the Culture of Early New England*, Nueva York.

Deslandres, Dominique (1990), *Evangélisation et acculturation en Nouvelle-France. Le modèle français et la mission de Huronie, 1600-1650*, tesis doctoral, Université de Montréal.

— (1989), "Séculiers, laïcs, jésuites: Épistémés et projets d'évangélisation et d'acculturation en Nouvelle-France, Les premières tentatives, 1604-1613", en *Mélanges de l'École Française de Rome-Italie et Méditerranée*, 101.

Dickason, Patricia Glive, *The Myth of the Savage and the Beginnings of French Colonialism in the Americas*, Edmonton, University of Alberta Press.

— (1992), *Canada's First Nations. A History of Founding Peoples from Earliest Times*, McClelland and Stewart, Toronto.

Digard, Jean-Pierre (1992), "Un aspect méconnu de l'histoire de l'Amérique: La domestication des animaux", *L'Homme*, XXXII, 122-124, XXXII.

Dreyfus-Gamelon, Simone (1983-1984), "Historical and Political Anthropological Inter-connections: The Multilinguistic Indigenous Polity of the 'Carib' Islands and Mainland Coast from the 16th to the 18th Century", *Antropológica*, Fundación La Salle, Instituto Caribe de Antropología y Sociología, pp. 59-62.

— (1992), "Les réseaux politiques indigènes en Guyane occidentale et leurs transformations aux XVIIe et XVIIIe siècles", *L'Homme*, XXXII, 122-124.

Dunn, Richard S. (1972), *The Rise of the Planter Class in the English West Indies*, University of New Jersey Press, Chapel Hill.

Durán, Juan Guillermo (1982), *El catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585)*, Buenos Aires, Universidad Católica Argentina.

Durand, José (1948), "La biblioteca del Inca", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, México, II-3.

Duverger, Christian (1983), *L'origine des Aztèques*, Seuil, París.

Duviols, Pierre (1971), *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial*, IEA, París-Lima.

— (1993), "Les psaumes de Manco Capac. L'inca pseudo-poète de Santa Cruz Pachacuti", en *Religions des Andes et langues indigènes*, Publications de l'Université de Provence.

Edmonson, Munro S. (1971), *The Book of Counsel: The Popol Vuh of the Quiché Maya of Guatemala*, Tulane University Press, Nueva Orleans.

— (1982), *The Ancient Future of the Itza: The Book of Chilam Balam of Tizimin*, Texas University Press, Austin.

— (1986), *Heaven Born Merida and its Destiny: The Book of Chilam Balam of Chumayel*, Texas University Press, Austin.

Ennis, Arthur (1957), *Fray Alonso de la Veracruz. A Study of his Life and his Contribution to the Religious and Intellectual Affairs of Early México*, Lovaina, E. Warny.

Escandell Bonet, Bartolomé (1953), "Repercusión de la piratería inglesa en el pensamiento peruano del siglo XVI", *Revista de Indias*, 13.

— (1980), "Una lectura psicosocial de los papeles del Santo Oficio. Inquisición y sociedad peruana en el siglo XVI", en Joaquín Pérez Villanueva (comp.), *La Inquisición española: Nueva visión, nuevos horizontes*, Siglo XXI, Madrid.

Escobedo, Ronald (1979), *El tributo indígena en el Perú*, Pamplona, Universidad de Navarra.

Espinoza Soriano, Waldemar (1960), "El alcalde mayor indígena en el virreinato del Perú", *Anuario de Estudios Americanos*, 17.

Estrada, Jesús (1980), *Música y músicos de la época virreinal*, SepSetentas-Diana, México.

Farriss, Nancy M. (1984), *Maya Society under Colonial Rule. The Collective Enterprise of Survival*, Princeton University Press, Princeton.

Fernández del Castillo, Francisco (comp.) (1982), *Libros y libreros en el siglo XVI*, Fondo de Cultura Económica, México.

Fernández de Recas, Guillermo (1961), *Cacicazgos y nobiliario indígena de la Nueva España*, UNAM, México.

— (1965), *Mayorazgos de la Nueva España*, UNAM, México.

Ferry, Robert J. (1989), *The Colonial Elite of Early Caracas. Formation and Crisis, 1567-1767*, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles.

Fisher, David Hackett (1989), *Albion's Seed. Four British Folkways in America*, Oxford University Press, Nueva York.

Florescano, Enrique *et al.* (1980), *La clase obrera en la historia de México. De la colonia al imperio*, Siglo XXI/UNAM, México.

Forbes, Jack D. (1988), *Black Africans & Native Americans*, Basil Blackwell, Oxford y Nueva York.

Fraser, Valery (1990), *The Architecture of Conquest. Building in the Viceroyalty of Peru, 1535-1636*, Cambridge University Press, Cambridge.

Freyre, Gilberto (1973), *Casa grande e senzala. Formação da família brasileira sob a regime da economia patriarcal*, José Olympio, Río de Janeiro.

Friede, Juan (1967), "Demographic Changes in the Mining Community of Muzo After the Plague of 1629", *Hispanic American Historical Review*, 47-3.

Gaffarel, Paul (1878), *Histoire du Brésil français au XVIe siècle*, Maisonneuve, París.

García Bernal, Cristina (1978), *Población y encomienda en Yucatán bajo los Austrias*, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla.

García-Abásolo, Antonio Francisco (1982), "La expansión mexicana hacia el Pacífico: La primera colonización de las Filipinas (1570-1580)", *Historia Mexicana*, XXXII-1.

García Icazbalceta, Joaquín (1954), *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, A. Millares Carlo (comp.), Fondo de Cultura Económica, México.

Gerhard, Peter (1972), *A Guide to the Historical Geography of New Spain*, Cambridge University Press, Cambridge.

— (1979), *The Southeast Frontier of New Spain*, Princeton University Press, Princeton.

— (1990), *Pirates of the Pacific, 1575-1742*, Lincoln, University of Nebraska Press.

Gibson, Charles (1967a), *Tlaxcala in the Sixteenth Century*, Stanford University Press, Stanford.

— (1967b), *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, Siglo XXI, México.

Gil, Juan (1989), *Mitos y utopías del descubrimiento*, 3 vols., Alianza Universidad, Madrid.

Gil-Bermejo García, Juana (1983), *La Española: Anotaciones históricas 1600-1650*, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla.

Giraud, Marcel (1945), *Le métis canadien, son rôle dans l'histoire des provinces de l'Ouest*, Institut d'Ethnologie, París.

Gisbert de Mesa, Teresa (1980), *Iconografía y mitos en el arte*, Gisbert, La Paz.

Glave, Luis M. (1992), "La hoja de coca y el mercado interno colonial: La producción de los trajines", en John Murra, *Visita de los valles de Sonqo*.

Golte, Jurgen (1974), "El trabajo y la distribución de bienes en el runa simi del siglo XVI", *Atti del XL Congresso Internazionale degli Americanisti*, II, Roma-Génova.

Gómez Canedo, Lino (1977), *La educación de los marginados durante la época colonial. Escuela y colegios para indios y mestizos en la Nueva España*, Porrúa, México.

González Cícero, Stella María (1978), *Perspectiva religiosa en Yucatán, 1517-1571*, El Colegio de México, México.

González Obregón, Luis (1952), *Rebeliones indígenas y precursores de la Independencia mexicana en los siglos XVI, XVII y XVIII*, Fuente Cultural, México.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar (1987), *Las mujeres en la Nueva España. Educación y vida cotidiana*, El Colegio de México, México.

Gorender, Jacob (1988), *O escravismo colonial*, Atica, São Paulo.

Greenleaf, Richard E. (1981), *La inquisición en Nueva España. Siglo XVI*, Fondo de Cultura Económica, México.

Gruzinski, Serge (1985), *Les Hommes-dieux du Mexique. Pouvoir indien et société coloniale, XVIe-XVIIIe siècles*, Archives Contemporaines, París (edición en inglés, Stanford University Press).

— (1988), *La colonisation de l'imaginaire. Occidentalisation et sociétés indigènes dans le Mexique espagnol, XVIe-XVIIIe siècle*, Gallimard, París.

— (1990), *La guerre des images de Christophe Colomb à Blade Runner, 1492-2019*, Fayard, París.

— (1991), *L'Amérique de la Conquête peinte par les indiens du Mexique*, Flammarion-Unesco, París.

Gutiérrez, Ramón A. (1991), *When Jesus Came, the Corn Mothers Went Away. Marriage, Sexuality and Power in New Mexico, 1500-1846*, Stanford University Press, Stanford.

Hall, David D. (1972), *The Faithful Shepherd: A History of the New England Ministry in the Seventeenth Century*, Chapel Hill.

Hall, David D. y Grayson Allen (comps.) (1984), *Seventeenth-Century New England*, Colonial Society of Massachusetts Publications.

Hall, David D. *et al.* (1984), *Saints and Revolutionaries: Essays on Early American History*, Norton, Nueva York.

— (1990), *Worlds of Wonder, Days of Judgment. Popular Belief in Early New England*, Harvard University Press, Cambridge.

Hall, David D. (comp.) (1991), *Witch-Hunting in Seventeenth Century New England*, Northeastern University Press, Boston.

Hampe Martínez, Teodoro (1989), *Don Pedro de la Gasca, 1493-1567. Su obra política en España y en América*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Hanke, Luis (1959), Prólogo a la *Relación*. . . de Luis Capoche, BAE 122, Madrid.

Hartmann, Roswith y Udo Oberem (1981), "Quito, un centro de educación de indígenas en el siglo XVI", *Contribuições à antropologia em homenagem ao profesor Egon Schaden*, vol. 4, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Hassig, Ross (1985), *Trade, Tribute and Transportation. The Sixteenth-Century Political Economy of the Valley of México*, University of Oklahoma Press, Norman.

Hedrick, Basil C. *et al* (comps.) (1976), *The North Mexican Frontier*, Southern Illinois University Press, Carbondale y Edwardsville.

Helmer, Marie (1956), "Un tipo social: El minero de Potosí", *Revista de Indias*, XVI, 63.

— (1960a), "La clave del misterio", *Revista de Indias*, XX, 80.

— (1960b), "Luchas entre vascongados y *vicuñas* en Potosí", *Revista de Indias*, XX, 81-82.

Hemming, John (1978), *Red Gold. The Conquest of the Brazilian Indians*, Harvard University Press, Cambridge.

Hill II, Robert M. (1991), *Colonial Cakchiquels. Highland Maya Adaptation to Spanish Rule 1600-1700*, Fort Worth, Harcourt Brace Jovanovich.

Historia general de México (1976), El Colegio de México, México.

Holffman, Paul E. (1980), *The Spanish Crown and the Defense of the Caribbean*,

1535-1585, Precedent, Patrimonialism and Royal Parsimony, Louisiana State University Press, Baton Rouge y Londres.

Holanda, Sergio Buarque de (1977), *Visão do Paraíso. Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil,* Editora Nacional, São Paulo.

— (1976), *História geral da civilização brasileira, A epoca colonial,* I, São Paulo, Difel.

Innis, Harold A. (1977), *The Fur Trade in Canada. An Introduction to Canadian Economic History,* University of Toronto Press, Toronto.

Israel, J. I. (1975), *Race, Class and Politics in Colonial Mexico 1610-1670,* Oxford University Press, Oxford.

Jaenen, Cornelius J. (1976), *Friend and Foe. Aspects of French-Amerindian Cultural Contact in the Sixteenth and Seventeenth Centuries,* McClelland and Steward, Toronto.

Jarmy Chapa, Martha de (1983), *Un eslabón perdido en la historia de la piratería en el Caribe, siglos XVI y XVII,* UNAM, México.

Jones, Grant D. (1989), *Maya Resistance to Spanish Rule. Time and History on a Colonial Frontier,* Albuquerque, University of New Mexico Press.

King, Willard F. (1989), *Juan Ruiz de Alarcón, letrado y dramaturgo. Su mundo mexicano y español,* El Colegio de México, México.

Klor de Alva, Jorge *et al.* (1988), *The Works of Bernardino de Sahagún, Pioneer Ethnographer of Sixteenth-Century Mexico,* Institute for Mesoamerican Studies, University of Albany.

Kobayashi, José María (1974), *La educación como conquista. Empresa franciscana en México,* El Colegio de México, México.

Konig, David Thomas, *Law and Society in Puritan Massachusetts: Essex County, 1629-1692,* Chapel Hill.

Knauth, Lothar (1972), *Confrontación transpacífica, El Japón y el Nuevo Mundo hispánico, 1542-1639,* UNAM, México.

Korth, Eugène H. (1968), *Spanish Policy in Colonial Chile. The Struggle for Social Justice, 1535-1700,* Stanford University Press, Stanford.

Kubler, George (1948), *Mexican Architecture of the Sixteenth Century,* 2 vols., Yale University Press, New Haven.

Laflèche, Guy (1988-1991), *Les saints martyrs canadiens,* 4 vols., Singulier, Quebec.

— (1990), *Les saints martyrs canadiens. Le martyre de Jean de Brébeuf selon Paul Ragueneau,* t. III, Singulier, Quebec.

Lavallé, Bernard (1992), *Quito et la crise de l'alcabala (1580-1600),* CNRS, París.

Leite, Serafim (1938-1950), *História da Companhia de Jesus no Brasil,* Portugália/Civilização Brasileira, Lisboa y Río de Janeiro.

Leonard, Irving (1940), "Don Quixote and the Book Trade in Lima, 1606", *The Hispanic Review,* 8.

— (1942), "Best-sellers of the Lima Book Trade, 1583", *Hispanic American Historical Review,* 22.

— (1974), *La época barroca en el México Colonial,* Fondo de Cultura Económica, México.

— (1979), *Los libros del conquistador,* Fondo de Cultura Económica, México.

Liss, Peggy K. (1975), *Mexico under Spain 1521-1556. Society and the Origins of Nationality,* Chicago University Press, Chicago.

Lockhart, James (1968), *Spanish Peru, 1532-1560: A Colonial Society,* University of Wisconsin Press, Madison.

—— (1992), *The Nahuas after the Conquest. A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico. Sixteenth through Eighteenth Century*, Stanford University Press, Stanford.

Lohmann-Villena, Guillermo (1948-1949), "El señorío de los marqueses de Santiago de Oropesa en el Perú", *Anuario de Historia del Derecho Español*, 14.

—— (1956), "El Marañón de Diego de Aguilar y Córdoba", *Revista de Indias*.

—— (1957), *El corregidor de indios en el Perú bajo los Austrias*, Madrid.

—— (1965), "Testamento inédito del Inga Sayri Túpac", *Historia y Cultura*, Lima.

—— (1966), "La restitución por conquistadores y encomenderos: Un aspecto de la incidencia lascasiana en el Perú", *Anuario de Estudios Americanos*, 23.

—— (1982), "Algunas notas documentales sobre la presencia de alemanes en el Perú virreinal", *Jahrbuch für Geschichte von Gesellshaft Lateinamerikas*, Colonia, 19.

Lopetegui, León (1943), "Ordenaciones de mestizos en la América española hasta 1576", *Miscellaneae Historiae Pontificiae*, Roma, 7.

López, Adalberto (1974), "The Economics of Yerba Mate in Seventeenth-Century South America", *Agricultural History*, 4, octubre.

López Austin, Alfredo (1980), *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols., UNAM, México.

López Martínez (1964), "Un motín de mestizos en el Perú", *Revista de Indias*, XXIV, 97-98.

López Piñero, José M. (comp.) (1992), *Medicinas, drogas y alimentos vegetales del Nuevo Mundo*, Ministerio de Sanidad y Consumo, Madrid.

López Sarrelangue, Delfina E. (1965), *La nobleza indígena de Pátzcuaro en la época virreinal*, UNAM, México.

Lorandi, Ana María (1979-1982), "La frontera oriental del Tawantinsuyo. El Umasuyo y el Tucumán, una hipótesis de trabajo", *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología*, Buenos Aires, 5-9.

—— (1992), "El mestizaje interétnico en el Noroeste argentino", en Hiroyasu Tomoeda y Luis Millones (comps.), *500 años de mestizaje en los Andes*, Lima.

MacAndrew, John (1965), *The Open-Air Churches in the Sixteenth Century Mexico*, Harvard University Press, Cambridge.

Macías Domínguez, Isabel (1978), *Cuba en la primera mitad del siglo XVII*, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla.

MacCormack, Sabine (1991), *Religion in the Andes. Vision and Imagination in Early Colonial Perú*, Princeton University Press, Princeton y Nueva Jersey.

MacLeod, Murdo J. (1973), *Spanish Central America. A Socioeconomic History, 1520-1720*, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles.

Mahn-Lot, Marianne (1982), *Bartolomé de Las Casas et le droit des indiens*, Payot, París.

Martín, Norman F. (1957), *Los vagabundos de la Nueva España*, Jus, México.

Mattoso, Katia de Q. (1982), *Ser escravo no Brasil*, Brasiliense, São Paulo.

Mello e Souza, Laura de (1987), *O diabo e a terra de Santa Cruz*, Companhia das Letras, São Paulo.

Mena García, María del Carmen (1984), *La sociedad de Panamá en el siglo XVI*, Diputación Provincial de Sevilla, Sevilla.

Molinié-Fioravanti, Antoinette (1991), "'*Sebo bueno, indio muerto*', la estructura de una creencia andina", *Bulletin de l'IFEA*, 20-1.

Mott, Luis R. B. (1988), *O sexo proibido. Virgens, gays e escravos nas garras de Inquisição*, Papirus, Campinas.

Munch G., Guido (1976), *El cacicazgo de San Juan Teotihuacan durante la Colonia (1521-1821)*, INAH, México.

Murra, John (1978), *La organización económica del estado inca*, Siglo XXI, México.

— (1991b), "Le débat sur l'avenir des Andes en 1562", en *Cultures et sociétés. Andes et Méso-Amérique, Mélanges en hommage à Pierre Duviols*, Publications de l'Université de Provence, t. II.

Newson, Linda A. (1987), *Indian Survival in Colonial Nicaragua*, University of Oklahoma Press, Norman.

Novinsky, Anita (1972), *Cristãos-novos na Bahia*, Perspectiva, São Paulo.

Nowell, Charles (1946), "Aleixo García and the White King", *Hispanic American Historical Review*, 26.

O'Gorman, Edmundo (1986), *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*, UNAM, México.

Oberem, Udo (1967b), "Zur Geschichte des lateinamerikanischen Landarbeiters: Conciertos und huasipungueros in Ecuador", *Anthropos*, 62.

— (1971), *Los quijos. Historia de la transculturación de un grupo indígena en el Oriente ecuatoriano (1538-1956)*, Facultad de Filosofía y Letras, Madrid.

Olaechea Labayen, Julián (1975a), "Un recurso al rey de la primera generación mestiza del Perú", *Anuario de Estudios Americanos*, 32.

— (1975b), "El binomio Roma-Madrid y la dispensa de ilegitimidad de los mestizos", *Anuario de Historia del Derecho Español*.

— (1977), "Aspectos del derecho indiano y el mestizaje en el siglo XVII", *Anuario de Historia del Derecho Español*.

Ortiz de la Tabla Ducasse, Javier (1977), "El obraje colonial ecuatoriano. Aproximación a su estudio", *Revista de Indias*, 149-150.

— (1982), "Obrajes y obrajeros del Quito colonial", *Anuario de Estudios Americanos*, 39.

— (1985), "De hidalgo castellano a empresario colonial. Rodrigo de Salazar, encomendero y obrajero de Quito, 1510-1584", *Anuario de Estudios Americanos*, 42.

Pailler, Claire y Jean-Marie (1992), "Une lecture duméziliennne de Garcilaso de La Vega", *Annales E. S. C.*, 47-1.

Pastor, Rodolfo (1988), *Historia de Centroamérica*, El Colegio de México, México.

Peña, José F. de la (1983), *Oligarquía y propiedad en Nueva España 1550-1624*, Fondo de Cultura Económica, México.

Phelan, John Leddy (1967), *The Kingdom of Quito in the Seventeenth Century*, University of Wisconsin Press, Madison.

— (1972), *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, UNAM, México.

Porras Muñoz, Guillermo (1980), *Iglesia y Estado en Nueva Biscaya (1562-1821)*, UNAM, México.

— (1982), *El gobierno de la ciudad de México en el siglo XVI*, UNAM, México.

Powell, Philip Wayne (1952), *Soldiers, Indians and Silver. The Northward Advance of New Spain, 1550-1560*, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles.

— (1980), *Capitán mestizo: Miguel Caldera y la frontera norteña. La pacificación de los chichimecas*, Fondo de Cultura Económica, México.

Prieto, Carlos (1975), *El Océano Pacífico: Navegantes españoles del siglo XVI*, Alianza Editorial, Madrid.

Priore, Mary del (1993), *Ao sul do corpo. Condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil colônial*, José Olympio, Río de Janeiro.

Quin, David Beers (1974), *England and the Discovery of America, 1481-1620*, Nueva York.

Quin, David Beers (comp.) (1979), *New American World: A Documentary History of North America to 1612*, 5 vols., Nueva York.

Renard-Casevitz, France-Marie, Thierry Saignes y Anne-Christine Taylor (1986), *L'inca, l'espagnol et les sauvages*, Recherche Sur les Civilisations, París.

Reyes Valerio, Constantino (1978), *Arte indocristiano, Escultura del siglo XVI en México*, SEP, México.

Ricard, Robert (1933), *La Conquête spirituelle du Mexique. Essai sur l'apostolat et les méthodes missionnaires des ordres mendiants en Nouvelle-Espagne de 1523-24 à 1572*, Institut d'Ethnologie, París.

Rink, Oliver A. (1986), *Holland on the Hudson. An Economic and Social History of Dutch New York*, Cornell University Press, Ithaca y Londres.

Rivera Marín de Iturbe, Guadalupe (1983), *La propiedad territorial en México, 1301-1810*, Siglo XXI, México.

Rivera Serna, Raúl (1953), "El primer testamento de Mancio Serra", *Revista del Archivo Histórico del Cuzco*, 3.

Román Blanco, Ricardo (1966), *Las "bandeiras"*, Universidade de Brasília, Brasilia.

Rostworowski, María (1989), *Doña Francisca Pizarro, una ilustre mestiza, 1534-1598*, IEP, Lima.

Rowe, John H. (1957), "The Incas under Spanish Colonial Institutions", *Hispanic American Historical Review*, 37-2.

Rubio Mañé, J. Ignacio (1983), *El virreinato*, 4 vols., Fondo de Cultura Económica, México.

Saignes, Thierry (1982), "Métis et sauvages: Les enjeux du métissage sur la frontière chiriguano (1570-1620)", *Mélanges de la Casa de Velázquez*, XVIII-I.

— (1987), "Politiques du recensement dans les Andes coloniales: Décroissance tributaire ou mobilité indigène?", *Histoire, Economie et Société*, 4.

Salazar-Soler, Carmen (1989), "Les jésuites et les enivrements des Indiens au Pérou", *Mélanges de l'École Française de Rome*, t. 101-2.

— (1991), "El pishtaku entre los campesinos y los mineros de Huancavelica", *Bulletin de l'IFEA*, t. 20-1.

Saldívar, Gabriel (1987), *Historia de la música en México*, Guernika/Secretaría de Educación Pública, México.

Sallmann, Jean-Michel *et al.* (1992), *Visions indiennes, visions baroques. Les métissages de l'inconscient*, PUF, París.

Salvucci, Richard J. (1987), *Textiles and Capitalism in Mexico. An Economic History of the Obrajes, 1539-1840*, Stanford University Press, Stanford.

Salomon, Frank (1986), *Native Lords of Quito in the Age of the Incas. The Political Economy of North Andean Chiefdoms*, Cambridge University Press, Cambridge.

Sarabia Viejo, María Justina (1978), *Don Luis de Velasco, virrey de Nueva España, 1550-1564*, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla.

— (1986-1989), *Francisco de Toledo*, 2 vols., Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla.

Sauer, Carl Ortwin (1971), *Sixteenth Century North America. The Land and the*

People as seen by the Europeans, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles.
— (1984), *Descubrimiento y dominación española del Caribe*, Fondo de Cultura Económica, México.
Schwartz, Stuart B. (1973), *Sovereignity and Society in Colonial Brazil*, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles.
— (1985), *Sugar Plantations in the Formation of Brazilian Society, 1550-1835*, Cambridge University Press, Cambridge.
— (1992), *Slaves, Peasants and Rebels. Reconsidering Brazilian Slavery*, University of Illinois Press, Chicago.
Sender, Ramón (1967), *La aventura equinoccial de Lope de Aguirre*, Alianza Editorial, Madrid.
Sherbondy, Jeanette (1979), "Les réseaux d'irrigation dans la géographie politique de Cuzco", *Journal de la Société des Américanistes*, LXVI.
Sherman, William (1979), *Forced Native Labor in Sixteenth Century Central America*, University of Nebraska Press, Lincoln.
Scholes, Frances V. y Eleanor Adams (1938), *Don Diego Quijada, alcalde mayor de Yucatán (1561-1565)*, Robredo, México.
Scholes, Frances V. y Ralph L. Roys (1968), *The Maya Chontal Indians of Acalán-Tixchel. A Contribution to the History and Ethnography of the Yucatan Peninsula*, University of Oklahoma Press, Norman.
Silva Gadames, Osvaldo (1992), "El mestizaje en el reyno de Chile", en Hiroyasu Tomoeda y Luis Millones (comps.), *500 años de mestizaje en los Andes*, Lima.
Smith, George L. (1973), *Religion and Trade in New Netherland: Dutch Origins and American Development*, Cornell University Press, Ithaca.
Spicer, Edward H. (1976), *Cycles of Conquest. The Impact of Spain, Mexico and the United States on the Indians of the Southwest, 1533-1960*, University of Arizona Press, Tucson.
Stevenson, Robert (1952), *Music in Mexico: A Historical Survey*, Thomas Y. Crowell, Nueva York.
Stern, Steve J. (1982), *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest, Huamanga to 1640*, University of Wisconsin Press, Madison.
Super John C. (1988), *Food, Conquest and Colonization in Sixteenth-Century Spanish America*, University of New Mexico Press, Albuquerque.
Szasz, Margaret Connell (1988), *Indian Education in the American Colonies, 1607-1783*, University of New Mexico Press, Albuquerque.
Tardieu, Jean-Pierre (1982), "Les principales structures administratives espagnoles de la traite des noirs vers les Indes Occidentales", *Bulletin de l'IFAN*, t. 44, serie B, núms. 1-2.
Taylor, Gerald (1980b), "Supay", *Amerindia*, 5.
Taylor, William B. (1972), *Landlord and Peasant in Colonial Oaxaca*, Stanford University Press, Stanford.
— (1979), *Drinking, Homicide and Rebellion in Colonial Mexican Villages*, Stanford University Press, Stanford.
Temple, Ella Dunbar (1948a), "Don Carlos Inca", *Revista Histórica*, Lima, núm. 17.
— (1948b), "Azarosa existencia de un mestizo de sangre imperial incaica", *Documenta* 1-I, Lima.

— (1949-1950), "Los testamentos inéditos de Paullu Inca, don Carlos y don Melchor Carlos Inca", *Documenta* II-1, Lima.
— (1950), "El testamento inédito de doña Beatriz Clara Coya de Loyola, hija del Inca Sayri Túpac", *Fénix, Revista de la Biblioteca Nacional,* núm. 7, Lima.
Theodoro, Janice (1984), *São Paulo 1554-1880. Discurso ideologico e organização espacial,* Editora Moderna, São Paulo.
Thompson, J. E. (1970), *Maya History and Religion,* University of Oklahoma Press, Norman.
Tooker, Elisabeth (1987), *Ethnographie des Hurons, 1615-1649,* Recherches Amérindiennes au Québec, Montreal.
Toussaint, Manuel (1948), *Arte colonial en México,* UNAM, México.
— (1982), *Pintura colonial en México,* Xavier Moyssén (comp.), UNAM, México.
Tovar y de Teresa, Guillermo (1988), *Bibliografía novohispana de arte,* 2 vols., Fondo de Cultura Económica, México.
Trabulse, Elias *et al.* (1983), *Historia de la ciencia en México, Estudios y textos. Siglo XVI,* Conacyt/Fondo de Cultura Económica, México.
Trigger, Bruce G. (1987), *The Children of Aataentsic: A History of the Huron People to 1660,* McGill-Queen's University Press, Montreal.
— (1987), *Natives and Newcomers. Canada's "Heroic Age" reconsidered,* McGill-Queen's University Press, Kingston y Montreal.
Trudel, Marcel (1961), *Atlas historique du Canada,* Presses de l'Université de Laval, Quebec.
— (1963-1979), *Histoire de la Nouvelle-France,* 3 vols., Fides, Montreal.
— (1974), *Les débuts du régime seigneurial au Canada,* Fides, Montreal.
Ulloa, Daniel (1977), *Los predicadores divididos. Los dominicos en Nueva España. Siglo XVI,* El Colegio de México, México.
Vainfas, Ronaldo (1989), *Trópico dos pecados, Moral, sexualidade e Inquisição no Brasil,* Campus, Río de Janeiro.
Valdés Lakowsky, Vera (1987), *De las minas al mar. Historia de la plata mexicana en Asia: 1565-1834,* Fondo de Cultura Económica, México.
Valdizán, Hermilio y Ángel Maldonado (1922), *La medicina popular peruana,* 3 vols., Imprenta Torres Aguirre, Lima.
Varner, John Grier (1968), *El Inca, The life and times of Garcilaso de la Vega,* University of Texas Press, Austin y Londres.
Vaughan, Aldent (1965), *New England Frontier: Puritans and Indians 1620-1675,* Little Brown, Toronto.
Verano, John y Douglas Ubelaker (1992), *Disease and Demography in the Americas,* Washington y Londres, Smithsonian Institution Press.
Victoria, José Guadalupe (1986), *Pintura y sociedad en Nueva España, Siglo XVI,* UNAM, México.
Vilar Vilar, Enriqueta (1974), *Historia de Puerto Rico 1600-1650,* Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla.
— (1977), *Hispanoamérica y el comercio de esclavos,* Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla.
— (1982), "Las ferias de Portobelo: Aparición y realidad del comercio con Indias", *Anuario de Estudios Americanos,* XXXIX, Sevilla.
Viqueira, Carmen y José Urquiola (1990), *Los obrajes en la Nueva España, 1530-1630,* Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

Wachtel, Nathan (1971), *La vision des vaincus*, Gallimard, París.
— (1990), *Le retour des ancêtres. Les indiens Urus de Bolivie, XXe-XVIe siècle. Essai d'histoire régressive*, Gallimard, París.
— (1992), *Dieux et vampires, Retour à Chipaya*, Seuil, París.
Watts, David (1990), *The West Indians. Patterns of Development, Culture and Environmental Change since 1492*, Cambridge University Press, Cambridge.
Weber, David J. (1992), *The Spanish Frontier in North America*, Yale University Press, New Haven y Londres.
Weslager, C. A. (1967), *The English on the Delaware, 1610-1682*, Rutgers University Press, New Brunswick.
Wightman, Ann M. (1990), *Indigenous Migration and Social Change. The Forasteros of Cuzco, 1520-1720*, Duke University Press, Durkam.
Zamora, Margarita (1988), *Language, Authority and Indigenous History in the Comentarios reales de los Incas*, Cambridge University Press, Cambridge.
Zavala, Silvio (1973), *La encomienda indiana*, Porrúa, México.
— (1978-1979), *El servicio personal de los indios del Perú*, vols. 1 y 2, El Colegio de México, México.
— (1982), *Una etapa en la construcción de la catedral de México alrededor de 1585*, El Colegio de México, México.
— (1987-1989), *El servicio personal de los indios en la Nueva España*, vols. 3 y 4, El Colegio de México, México.
Zuidema, Tom (1967), "El juego de los ayllus y el amaru", *Journal de la Société des Américanistes*, LVI-1.
— (1978), "Lieux sacrés et irrigation: Tradition historique, mythes et rituels au Cuzco", *Annales E.S.C.*, 5/6.

ÍNDICE GEOGRÁFICO Y ÉTNICO

abenaki: 551, 562, 567
abomey: 12
Acadia: 562, 572, 575, 577, 578, 584
Acajutla: 394
acalanes: 405
Acapulco: 214, 272, 281, 312, 485, 489-491, 499, 502
Acla: 527, 528
Acobamba: 74
Acolman: 132, 154
Acoma: 348, 360
Afortunadas (Islas): 252
Agra: 496
Aguilar: 89
aimara: 208, 242, 243, 287, 298, 328, 330
akan: 14, 19
Alabama: 341
Alaska: 551
Albany: 554, 595
Albuquerque: 348, 435
Alcaçovas: 20
Alcazarquivir: 94, 150, 164
Alejandría: 100
Alentejo: 434, 435
Algarve: 428
algonquinos: 551, 552, 562, 564, 569, 570, 573, 574, 577-580, 586, 598, 602, 608
Almería: 522, 526
Almirantazgo: 9, 287, 446, 593, 595
almoré: 431
Alpayarras: 86, 88, 243, 476
Amatitlán: 409
Amaybamba: 66, 68, 76, 254
Amazonas: 412, 443, 519, 542-546
Ambato: 250
Amberes: 90
anasazi: 348
Andahuaylas: 51, 59, 69
Andalucía: 82, 90, 97, 129, 161, 434, 495, 521
Angola: 15, 428, 434, 466
Anián (Estrecho): 502
anti: 30-32, 49, 64-66, 77, 89, 206, 226, 320
Antillas: 206, 341, 346, 516, 517, 519-524, 527, 534, 538, 540, 541, 545, 556
Antioquía: 281
apaches: 348, 348, 363-366
apalachees: 338, 341, 345, 554
Apora: 431
Apurimac: 37, 240
Aragón: 83
araucanos: 279, 471-479, 529
arawak: 63, 416, 516, 517, 519, 539-542, 545
arendaronnon: 578
Arequipa: 69, 72, 254
Argel: 12, 82, 86, 88, 94, 143, 479
Argentina: 336, 441, 461
Arica: 277, 287, 292
Arizona: 339, 340, 348
armuchiqueses: 562
Asunción: 441, 443, 445, 449, 452, 455, 459, 461, 467-469
atabascanos: 348
Atacama: 470
atis: 15
Atitlán: 383
Atlixco: 303
atoyos: 339
avavares: 339
Azcapotzalco: 308
Azores (Islas): 207, 521, 530, 593
aztecas: *véase* mexicas

Baffin: 562
Bahamas (Islas): 337, 521, 523, 536, 604
Bahia: 8, 416-419, 430-432, 434, 437, 446
Bajío: 244, 357
Bali: 502
bantúes: 428
Barbados: 539, 540, 617
Batán: 487

Bayona: 139, 142
Belém: 443, 445
Belice: 402, 404, 406
Belle-Isle: 555
Bengala: 481, 496
Beni: 242
Benin: 11-16, 18, 219
beothak: 552, 562
Bermudas: 521
Berry: 423
Bezeguiche: 15
Biafra: 260
Bilbao: 435
Bío Bío: 471, 475, 477, 478
Bismarck (Archipiélago de): 498
Blanco: 502
Bogotá: *véase* Santa Fe de
Bojador (Cabo): 13
Bolivia: 243, 286, 292
Borneo: 492
Boston: 9, 597, 616, 617
Braganza: 446
Brasil: 8, 9, 20, 93, 252, 287, 291, 329, 336, 342, 405, 411-448, 450, 452, 470, 481, 495, 496, 516, 520, 531, 538, 541, 542, 545, 546, 548, 553, 557, 580, 584, 585, 591, 593, 600, 602, 614, 617, 624
Bremen: 154, 186
Brest: 556
Bretaña: 422
Bretón (Cabo): 555, 556
Bristol: 554
Bruselas: 141
Buena Esperanza (Cabo de): 13, 19, 207, 412, 529
Buenos Aires: 9, 249, 292, 293, 445, 450, 454, 458, 459, 466, 467, 471
Bujía: 92
Burgos: 359
Burney: 491

Caaguazú: 470
Cáceres: 99, 492
Cádiz: 102
Caén: 583
caetés: 427, 431
cagaianes: 496
Caimán (Islas): 536
Cajamarca: 33, 46, 60, 64, 233, 247
cakchiquel: 383, 384, 386
California: 337, 346, 359, 454, 484, 499, 501-503, 529
Callao: 208, 273, 277, 498, 499, 532
Campeche: 269, 373, 375-377, 404, 523
Canadá: 8, 359, 421, 426, 439, 495, 516, 548, 551, 566, 571, 572, 581, 583, 590-592, 598, 614, 617
cañari: 30, 35, 53, 56, 58, 76, 281
Canarias (Islas): 207, 251, 357, 418, 428, 521, 571
Canas: 227
Candelaria: 375
Cantón: 504
canul: 371, 372
capoques: 338
Caraques: 533
Caráquez (Bahía): 280
Carcarañá: 453
Caribe (Islas y Mar): 9, 113, 182, 206, 219, 225, 252, 281, 337, 344, 346, 352, 383, 409, 413, 421, 427, 446, 493, 517-547, 555, 561, 566, 624
caribes: 91, 517, 519, 523, 524, 527, 536, 537, 539, 546, 547
carijos: 414, 442
Carolina: 344, 345, 367, 543, 551
Carolinas (Islas): 343, 563
Caroni: 543
Cartagena de Indias: 8, 297, 409, 445, 496, 521-524, 526-528
casabindos: 465
Cataluña: 142
Cathay: 556; *véase* también China
Cautén: 472
cayapa: 533
cazcanes: 353
Ceará: 445
Cebú: 484
Cepita: 331
Chachapoyas: 33, 322
Chaco: 287, 443, 456, 460, 461, 469
Chagres: 410, 525, 532
Chalco: 162
chanés: 63, 460, 462, 465
Charagua: 464

Charcas: 202, 239, 247, 279, 286, 287, 331, 453, 461-465
charrúa: 452, 458
Chesapeake (Bahía): 344, 345, 554, 556, 563, 604
chiapanecos: 264
Chiapas: 370, 375, 387, 393, 394, 396, 402, 404
chicha: 460, 462
Chichén Itzá: 371
Chichicastenango: 384
chichimecas: 127, 143, 158, 165, 201, 215, 257, 260, 283, 286, 315, 351-359, 478, 621, 624, 625
Chiconautla: 124
Chile: 9, 25, 52, 80, 92, 96, 200, 273, 315, 351-359, 478, 621, 624, 625
Chimor: 330
China: 207, 278, 281, 287, 322, 481, 491, 493, 500-505, 512, 531, 555, 620
Chincha: 277
Chipre: 428
chiquitos: 461
chiriguano: 63, 206, 242, 279, 288, 326, 449, 453, 459-467
Chocó: 281
Cholula: 232, 235, 266, 355
chontal maya: 371, 375
Chucuito: 331
chuncho: 243
Chupacho: 200, 222
Chuquiabo: 322
Chuquichaca: 66, 76
Chuquisaca: 292, 322
Cibola: 346-349, 359, 454, 516
Cifuentes: 377
Ciudad Real: 442
Ciudad Real de Chiapas: 399
Coatzacoalcos: 215, 235
coayos: 339
Cochín: 496
cochinocas: 465
Cochuah: 371
Cocom: 371, 372
Coimbra: 411
Colcampata: 57, 79
Colombia: 25
Colorado: 348, 350
Colotlán: 355
Comayagua: 393, 396, 409
comos: 339
Concepción: 467, 474, 476, 588
Condorillo: 462, 465
Congo: 16, 17, 20, 219
Connecticut: 611, 615
Connecticut (Río): 595, 597
conoy: 564
Copacabana: 328-331
Coquimbo: 475
Córdoba (Argentina): 466, 468
Córdoba (España): 48, 81, 87-89, 92, 95, 97, 161
Corinto: 81
Cornualles: 614
coroados: 440
Corrientes: 467
Corumbá: 447
Costa Rica: 385-387, 409, 522
Coyoacán: 127, 247
Cozumel (Isla): 370
Cuautitlán: 263
Cuba: 113, 129, 345, 517, 520, 526, 534-536
Cubagua: 98, 523, 543
Cuéllar: 128, 129
Cuenca: 281
Cuernavaca: 138, 252, 312, 500
cuna: 528
Cupul: 372
Curazao (Antillas): 527, 538
curec: 362
cutalches: 339
Cuzco: 27-41, 47-53, 56-58, 64-79, 81, 82, 97, 101, 104-106, 200, 207, 211, 225, 227, 240, 254, 259, 273, 276, 301, 317, 321, 322, 326, 451-454, 460, 461, 624

Dabaibe: 454, 542
Dakar: 15
Damas: 154
Darién: 526
Dedyima: 511, 513
Delaware: 603
Delaware (Río): 595, 597
delaware: 551

Demonios (Isla): 546
Devon: 614
diaguita: 63, 460
Dieppe: 420, 522, 538
doguenes: 340
Dominica: 540, 541, 543
dyula: 14, 15, 20

Ecuador: 25
Edo (Benin): 11, 13
Edo (Japón): 510
Egipto: 260

El Havre: 522
El Paso: 360
Eldorado: 450, 454, 542
Elmina: 14, 20
Erie (Lago): 551, 554
Esmeraldas: 279, 280, 532, 533
Española: 430, 517, 520-522, 524, 534-537, 605
Especias (Islas): 484
Espíritu Santo: 416, 446, 498
Essequibo: 545
Estados Unidos: 337, 342, 347, 348, 368
Evora: 434
ewe: 15
Extremadura: 115, 129, 357, 530, 610

Fez: 12, 93, 95
Filipinas: 9, 247, 483-487, 489-496, 498, 500, 503-505. 507-510. 512, 514, 620, 624
Flandes: 61, 71, 74, 90, 138, 140, 141, 150, 161, 211, 410, 537
Flores (Islas): 403
Florida: 9, 81, 101, 337-345, 359, 426, 554, 557, 563, 603, 604, 620
fon: 15
Forcados: 18
Fort Caroline: 343
Fort Orange: 580, 596-602, 624
fula: 15, 254

gaimares: 414
Galicia: 497
Galveston: 338
Gao: 12
Gaspé (Península de): 559
ge: 413
Georgia: 337, 343
Gibraltar: 92, 434
Ginebra: 426
Goa: 207, 365, 419, 481, 483, 490, 496, 508
goyanczes: 414
goyogouins: 591
Gracias a Dios: 398
Granada (Caribe): 487, 517
Granada (España): 43, 83, 87-89, 93, 101, 104, 123, 161, 165, 296, 349
Granada (Nicaragua): 387-390, 407-410
Grande do Norte (Río): 445
Grande do Sul (Río): 443
Grandes Lagos: 554, 568, 577, 595
Gravesend: 406
guaanazes: 436
Guadalajara: 354
Guadalupe: 540, 541
Guádix: 84
Guairá: 442, 443, 465, 465, 469, 470
Guam (Isla): 485, 498
Guanabara: 440
Guanajuato: 256, 282, 283
guanca: 75
guanches: 252
guaraní: 33, 63, 451-453, 455-457, 460, 462, 468-470, 472
Guarupá: 544
Guatemala: 279, 370, 383, 384, 386, 387, 391-393, 395, 397, 402, 404-406, 408, 409
Guatemala (ciudad): 386-390, 392, 393, 399, 407
Guayana: 446, 516, 517, 539, 542, 544, 545, 596, 601
Guayaquil: 218, 277-280, 528, 529
guaycurú: 452, 456, 457, 461, 469, 621
Guazacapán: 392
Guinea: 13, 207, 218, 230, 418, 428, 466, 521

Hacha (Río): 523, 527, 532
hackensack: 602
han: 338
haoussa: 12, 428

Havisca: 36, 52
Hawai: 498
Hesse: 407
Hocaba: 380
hochelaga: 557, 560
Homún: 382
Honduras: 385, 387, 391, 399, 407, 408
Honduras (Golfo de): 398, 407
Honfleur: 420, 522
hopi: 348, 350, 362
Hornos (Cabo de): 529
huachichiles: 285, 352, 358
Huamanga: 51, 59, 61, 63, 68, 69, 71, 200, 233, 240, 254, 322
huanca: 200
Huancavelica: 59, 287, 327
Huánuco: 30, 32, 63, 200, 222, 233, 290, 292, 317
Huarochiri: 316-322, 327
Huatulco: 391
Huaura: 256
Hudson (Río): 446, 549, 554, 574, 595, 596, 598, 600, 601
Huehuetlán: 387, 392
Huejotzingo: 355
Huelva: 129, 137, 161
huit: 372
Hurón (Lago): 551
hurones: 551, 553, 568, 574-597, 600, 601
Huronía: 585, 586, 588-592, 600, 623

Ibabao (Islas): 484
Ica: 219
Ifé: 11
Iguazú (Cataratas): 452
inca (e imperio inca): 25-27, 32, 34, 38, 40, 43-53, 55, 56, 60, 61, 63-66, 68-76, 77-80, 99, 101, 200, 222, 223, 253, 254, 287, 324, 325, 327, 328, 416, 417, 453, 471, 472, 542, 543, 620, 621
India: 416, 483, 490, 491, 498, 620
Indonesia: 481
Inglaterra: 9, 97, 120, 138
inuit: 552, 562
Irlanda: 359
iroqueses: 512, 551, 552, 560, 562-568, 586, 590, 591, 597-601, 623
Isabela: 522
Itatín: 443
itzáes: 370, 372, 403

Jaguaripe: 437
Jalapa: 351
Jalisco: 484
Jamaica: 206, 528, 535
James (Bahía de): 562, 604
Jamestown: 345, 604, 610
Japón: 322, 481, 483, 489, 491, 493, 494, 500, 501, 506-514, 590, 625, 626
Jauja: 56, 63, 67, 248
Java: 502, 593
Jémez: 366
Jerez: 465
jicarilla: 348
Jirón: 231
Jujuy: 466
Juli: 469

Kanchunup: 379
karinya: 545
keres: 361
Kioto: 506
Kodlunarm (Isla): 559
Kollao: 57, 320, 330
Kyushu: 507

La Galera: 88
La Goleta: 92
La Habana: 345, 397, 409, 410, 521-523, 526, 528, 534
La Meca: 93, 492, 505
La Mota: 85, 98, 99
La Paz: 227, 494
La Plata: 293, 326, 458, 462, 464, 466
La Serena: 571
La Rochela: 331, 554, 574, 575
Labrador: 359, 551, 552, 554, 556, 562
lacandones: 384, 404, 405
Ladrones (Islas): 498
Laguna de Bay: 494
Las Charcas: 355
Latacunga: 206, 242, 249, 250
Lepanto: 81, 82, 90, 94, 293
Lima: 8, 30, 33, 45, 51, 54-56, 60, 61, 69-71, 83, 94, 139, 141, 194, 195, 198, 200, 202, 207, 209, 211, 219, 238,

240, 252, 256, 262, 273, 275-280, 297, 300, 304, 317, 318, 323, 326, 329, 386, 389, 410, 445, 460, 468, 476, 478, 496, 500, 509, 525, 528, 529, 617
Lipan: 348
Lipes: 287
Lisboa: 12, 17, 20, 268, 336, 346, 411, 412, 419, 428, 432, 434, 439, 441-447, 481, 496, 523
Little Rock: 341
Logroño: 318
Loja: 232
lokono: 545
Londres: 525, 558, 604, 616
Long Island: 595, 598, 602
Luanda: 9, 446
lules: 466
lupacas: 200, 242
Luzón: 484, 492
Lyon: 522

Macao: 491, 496, 504, 505, 513
machicanes: 598, 599
Machu Picchu: 30
Madeira: 443
Madera (Isla): 252, 428
Madrid: 7, 99, 104, 139, 149, 202, 357, 441, 496, 507, 510, 620
Magallanes (Estrecho de): 273, 453, 471, 525, 529-531
Magdalena: 527
Maine: 551, 558, 563, 614
Mala Suerte (Isla): 338
Malaca: 494, 496
Malaga: 499
malécites: 551
Mali: 14, 526
malicones: 340
Mamantel (Río): 376
mamelucos: 430, 435-439
Mamoré: 443
Manari: 77, 254
Manché: 406
mandingas: 14, 428, 526
Manhattan (Isla): 251, 596, 601, 602
Maní: 369, 371, 372, 379, 380
Manila: 9, 278, 336, 357, 484-494, 496-502, 504-509, 512, 534
mapimí: 363
mapuches: 35, 96, 470, 473, 475-477
Maracaibo: 523
Maranhão: 431, 445
Margarita (Isla): 498
Marquesas de Mendoza (Isla): 498
Marrakech: 95
Marruecos: 93, 347
Marshall (Islas): 498
Martinica: 540, 541
Massachusetts: 562, 609-612, 614, 616
Matanzas (Bahía): 538
Mato Grosso: 443, 452
maya: 341, 352, 353, 369, 371, 374, 377-382, 401, 403, 407, 437, 537
Mazapil: 354
Medina del Campo: 85, 98, 248, 300, 496
Melilla: 92
Memphis: 341
mendica: 340
Mendocino (Cabo): 501, 502
Mendoza: 468
Mérida: 373, 377-379, 381, 404
Mers-el-Kébir: 90
mescaleros: 348
mexica (aztecas): 25, 166, 285, 332, 346, 417, 514
México (Golfo de): 342, 367, 554, 556, 595
México-Tenochtitlan: 25, 107, 113, 127, 131, 145, 166, 212, 259, 264, 268, 307, 333, 483, 624
México: 7-10, 107, 110, 111, 113-124, 129, 137, 139-143, 147-155, 158-163, 166, 194, 201, 212-215, 230, 231, 237, 244, 247, 248, 255-274, 284, 285, 295-299, 301, 304-308, 313, 315-317, 319-321, 325, 327, 328, 331-333, 336-338, 340, 344-357, 359-361, 363-368, 370, 371, 373, 377, 378, 380, 384, 386, 387, 389, 390, 392, 394, 399, 480, 484-487, 490, 494-502, 504, 506, 509, 510, 516, 520, 525, 534, 502, 612, 617
Meztitlán: 255, 284
Michigan: 568
Michoacán: 127, 144, 262, 264, 285, 309, 314
micmac: 551, 559-563, 567, 578

Milán: 61, 409, 534
Millarapué: 475
mina: 19
Mindanao (Isla): 495
Minondos (Isla): 496
Misisipi: 341
Mixco: 409
Mixteca: 213
Mixtón: 126-128, 135, 351
Mocha: 477, 529
mohawk: 567, 591, 598-600
mohegan: 614
Molucas (Islas): 453, 480, 483, 484, 491, 494-496, 491
Mont-de-Marsan: 530
montañeses: 551, 552, 555, 562, 566, 573, 574, 575, 577-579, 586, 598
Montilla: 48, 81, 82, 88, 89, 91, 95-97, 101, 236
Montreal: 549, 553, 558, 569, 585
mossi: 428
muisca: 542
Murcia: 88
muskogee: 338
Muzo: 281
Mystic (Río): 611

Nagasaki: 9, 336, 496, 500, 506-509, 511
nahua: 117, 204, 252-260, 282, 294, 298, 332, 353, 356, 374
Nankín: 500, 501
narragansett: 610
navajo: 348
Navidad: 484
Nazca: 53
Nebraska: 350
neutres: 554
New Haven: 615
Newport: 536
Nicaragua: 40, 273, 341, 391, 395, 396, 400, 408, 409
Nicoya: 409
Nieuw Amsterdan (Nueva York): 9, 596, 597, 601, 602, 608, 617
Nipissing: 563
Nombre de Dios: 521, 522, 526, 532
Normandía: 421, 422
Norte (Cabo do): 445, 545
Nueva California: 115, 116, 126, 135, 136, 142, 153, 157, 338, 346, 351
Nueva Escocia: 558, 568, 570, 572
Nueva Extremadura: 475
Nueva Francia: 548, 549, 553, 570, 571, 575, 591, 596, 601, 603, 609, 611, 616, 617
Nueva Granada: 48, 218, 250, 273, 281, 329, 336, 522, 523, 542
Nueva Guinea: 484, 498
Nueva Holanda: 9, 574, 579-602, 611, 612, 617, 623
Nueva Inglaterra: 9, 540, 555, 556, 561, 563, 565, 568, 601, 609, 610, 613, 615, 624
Nueva Segovia: 492
Nueva Vizcaya: 358, 367, 500
Nueva York: 563, 596
Nueva Zembla: 466
Nuevo México: 9, 93, 340, 348-351, 353, 357-360, 363-365, 367, 368, 469, 487, 502, 516, 587, 620
nyack: 602

Oaxaca: 152, 212, 240, 312, 315
Oaxtepec: 307-310
Ocros: 324
Okinawa: 512
Olinda: 496
omaguaca: 288
oneida: 599
onontagué: 590, 591
Ontario (Lago): 552, 554, 558, 565, 568, 569, 590
ópata: 340
Orán: 92, 140
Oregón: 502
Orinoco (Río): 516, 519, 543, 545
Orizaba: 257
Orleans (Isla): 591
Osaka: 508
Ossossané: 588
Otavalo: 242, 250, 251
otomíes: 282, 353, 356
Ottawa: 563
Otumba: 154, 159, 163
Oyapock: 519
Oyo: 12

Pachamácac: 276, 322, 328
Pachuca: 284
Palaos (Islas): 498
pames: 353
pampagas: 496
Panamá: 20, 249, 256, 273, 399, 409, 410, 452, 501, 525
Panamá (ciudad): 42, 394, 526, 528
Pánuco: 256, 337, 342, 359
panzaleos: 200
pápago: 347
Pará (Río): 545
Paraguay: 206, 441-443, 445, 450-470, 477, 506, 621
Paraguay (Río): 443, 449
Paraiba: 445, 447
Paraná: 441, 442, 470
Parapití (Río): 459, 461
Pariacaca: 317, 320
Parimé (Lago): 543
París: 411, 417, 559, 575
Pascamayo: 330
Pasto: 48, 242, 244, 247
Patán: 491
Pátzcuaro: 260
payaguá: 455
Pecos: 364
Penobcost: 566
Peñón de Vélez: 92
pequot: 610
Perené: 32
Pernambuco: 412, 413, 428, 429, 431, 433-435, 437, 445, 446
Persia: 12
Petapa: 409
Petén: 372, 382, 400, 403
Petén (Lago): 404
petuns: 564, 468, 586, 587
peul: 428
Pichincha: 250, 279
Pilayá (Río): 462
Pilcomayo (Río): 449
pilcozón: 254
pima: 340
Pinola: 409
Pinos (Isla de): 536
pipil: 392
Piratininga: 418, 420, 432, 436, 439
Plymouth: 501, 522, 524, 527, 542, 610, 613, 614
pokanoket: 566, 610
poopo: 19
Popayán: 250, 251
Poperinge: 141
popoluca: 392
popos: 15
Porco: 57, 63, 227, 288
Port-Royal: 570, 572, 573
Porto Seguro: 414, 416
Porto: 411, 496, 593
Portobelo: 381, 410, 522, 526, 532
potigar: 431
Potomac: 604
Potosí: 57, 61, 71, 98, 227, 286-294, 330, 332, 334, 442, 445, 464, 466, 468, 516, 527, 617, 620
powahtan: 608
Presto: 453
Príncipe Eduardo (Isla): 556
puchutecas: 405
Puebla: 117, 218, 259, 262, 264, 266-268, 285, 392, 501, 611, 617
pueblo: 348, 351, 353, 359, 361-365
Puerto de Caballos: 406, 408
Puerto Rico: 337, 519, 524, 532, 535
Puná (Isla): 278, 329, 529
puruhaes: 200

Quebec: 9, 540, 548, 562, 569, 573, 575, 578, 580, 582, 584, 587, 588, 591, 592, 602, 617
querandíes: 454
quere: 365
queros:
quichés: 383, 384, 386
Quillabamba: 254
Quillin (Río):
Quito: 41, 99, 198, 206, 208, 232, 242, 244, 248-251, 273, 275, 277, 279-281, 292, 293, 532, 533

Realejo: 387, 409
Recife: 446, 496
Recuay: 323
Ressenlaerwick: 596, 598
Revillagigedo (Isla): 498

Rhode Island: 612
Richelieu (Río): 598
Rímac (Río): 276
Río Grande: 348, 360, 361, 447
Río de Janeiro: 342, 423, 426, 427, 431, 432, 435, 440, 444, 530
Río de la Plata: 9, 206, 287, 412, 435, 445, 450, 452-454, 456, 458, 466, 467-469
Riobamba: 250
Roanoke (Isla): 557, 603
Rocroi: 619
Roma: 104-106, 120, 165, 296, 324, 510
Ronda: 89
Ruán: 150, 420, 421, 425, 496, 538, 573, 575, 582
Rus: 531
Ryukyu: 509

Sacsahuaman: 37, 51
Saguenay (Río): 554, 563
Sahcaba: 379
Saint-Jean-de-Luz: 573
Saint-Maarten (Isla): 538
Saint-Malo: 557, 573
Saintonge: 421
Salado (Río): 359
Salamanca de Balacar: 381, 382, 402, 404, 407
Salamanca: 36
Salem: 611
Salinas (Golfo): 409
Salomón (Islas): 62, 498, 529
Salta: 466
Salvador: *véase* Bahia
San Agustín: 344, 345
San Andrés de Machaca: 331
San Antón (Cabo): 397, 409
San Antonio: 442
San Bernardino: 484
San Cristóbal: 538-540
San Eustatius: 538
San Francisco de la Victoria: 253
San Ignacio Guazú: 469
San Jorge (Isla): 531
San Juan (Lago): 554, 563, 582
San Juan: 535
San Juan de Ulúa: 524, 525
San Lorenzo: 516, 548, 551-553, 556, 558, 562, 563, 567-569
San Lúcar de Barrameda: 495
San Luis: 453, 454
San Luis Obispo: 502
San Luis Potosí: 351, 355, 358
San Mateo: 502
San Miguel (El Salvador): 396, 398
San Miguel (México): 355
San Pedro Sula: 407, 408
San Quintín: 138
San Salvador: 387-390, 409
San Vicente (Isla): 531
Sanbancuy: 375
Sancti Spiritus: 453, 358, 459, 471
Santa Clara: 361
Santa Cruz de la Sierra: 287, 329, 461, 462, 506
Santa Fe: 348, 360, 363, 365, 367
Santa Fe de Bogotá: 322, 329
Santa María: 556, 585, 489
Santa Marta: 527
Santiago (Chile): 471, 474, 475, 477
Santiago (Cuba): 523
Santiago Atitlán: 457
Santiago de León de Caracas: 526
Santiago de los Caballeros: 361, 387-390, 392, 395, 398, 399
Santiago del Estero: 466
Santo Domingo: 361, 364, 520, 521, 524, 535
Santo Tomás: 406
São Francisco (Río): 442, 446
São Jorge de Mina: *véase* Elmina
São Luís: 445
São Paulo: 238, 416, 428
São Tomé: 18-20
São Vicente: 412-414, 426, 436, 444, 445
Selma: 341
Sena: 421
séneca: 365, 565
Senegal: 14, 15, 496
Sergipe: 446
Sevilla: 9, 33, 84, 90, 91, 98, 99, 211, 231, 238, 263, 276, 281, 308, 344, 349, 445, 490, 496, 520-524, 526, 536, 593
Siam: 491, 508

Siberia: 530, 531
Sicilia: 428
Sierra Leona: 260, 524
Sigchos: 242
Simcoe (Lago): 577
Sinaloa: 340, 346
Soconusco: 164, 392-394
songhay: 12, 95, 428
Songo: 227, 243, 317
Sonora: 340, 348, 351
Sonsonate: 387, 392, 398
Sotavento (Islas de): 536
Sotuta: 372, 379, 380
Southampton: 567, 578
Stenvoorde: 141
Sudán: 12, 95
Suere (Río): 409
Sultepec: 282
Superior (Lago): 554
Suroo: 276
Susquehanna (Río):

tabaiaré: 425
Tabasco: 376
Tacámbaro: 260
Tadoussec: 562, 568, 573, 577, 581
Tage: 432, 496
Tah Itzá: 396
Taiwán: 509
tajique: 362
tamoio: 425, 432, 440
Tampa: 341
Tampico: 337
Taos: 366
Tape: *véase* Río Grande
tappan: 602
Tarabuco: 453
tarahumara: 347, 358
tarascos: 264, 282, 285, 314, 356
Tarija: 63, 460, 463
Tarímbaro: 260
Tarma: 32
Taxco: 282, 283, 500
Tebicuary (Río): 468, 469
Tecamachalco: 197
tegua: 365
Tegucigalpa: 391
Tekax: 373
Temascaltepec: 284
Tenerife: 411
Tennessee: 341, 344
Teotihuacan: 107, 111, 113, 114, 116, 121, 122, 126-127, 146-160, 212, 234, 259, 313, 376, 383
tepehuane: 358
Tepeyac: 136
Tequizistlán: 154
Términos (Laguna): 375
Ternate: 495-497
Terranova: 543, 548, 552, 555, 560, 562, 603
Tetelzinco: 282
Texas: 338, 340
Texcoco: 107, 108, 110-113, 117-122, 128, 131-133, 135-137, 144-146, 152, 154-156, 159, 161-167, 217, 295, 308,
Tibolón: 379
Tidore: 496, 497
Tierra del Fuego: 529, 530, 620
Tieté (Río): 440, 442
Tiho: 381
timbú: 458
Timbuctú: 12, 14, 93, 465
timicuas: 343, 345
Tipú: 402
Titicaca (Lago): 57, 208, 242, 328-331, 464, 469
Tixchel: 375, 376
Tlacopan: 107, 375, 376
Tlalmanalco: 127, 162
Tlatelolco: 140, 159, 160, 268, 270, 295, 308, 314
Tlaxcala: 122, 143, 144, 214, 215, 244, 266, 305, 315, 392, 487
tlaxcaltecas: 282, 285, 355, 358, 360
Tlemcen: 12
Tobago: 538
tobajara: 431, 435
Tolon: 525
toltecas: 165
Toltén (Río): 472
Toluca: 282
Tominá: 460
Tonalá Chepinque: 285
Tondo (Isla): 492
toquegua: 406

Tordesillas (Tratado de): 412, 445
Tortuga (Isla): 537, 538
Totolapan: 313, 314
totonacas: 252
Trinidad: 113, 453, 545
Trinidad de Sonsonate: 410
Trípoli: 92
Trois-Rivières: 578, 588
Trujillo (España): 58, 98, 105
Trujillo (Perú): 330
Truk (Isla): 498
tsonnontouan: 591
Tucapel: 473, 475
Tucumán: 206, 225, 288, 292, 326, 441, 454, 465, 466, 468, 475
Tumbes: 327
Túnez: 92, 95
tupinambá: 414, 416, 421, 424, 425, 431, 438, 542
tupinaquí: 414
tupís: 413, 416, 417, 432, 443, 450, 470, 545, 584
Urabá: 525, 528
ure: 246
uru: 287, 331
Uruguay (Río): 443, 469, 470

Valdivia: 477
Valencia: 83, 84, 215, 522
Valladolid (España): 55, 105, 128, 496
Valladolid (México): 260, 378, 381, 478
Vallano: 526, 528, 533
Valparaíso: 477, 529
Velhas (Río): 442
Venecia: 81, 595
Venezuela: 9, 336, 522, 523, 543
Venta de Cruces: 410, 525-528, 532
Veracruz: 214, 252, 256, 257, 272, 351, 358, 398, 496, 521, 525
Veragua: 525
Verapaz: 393, 404-406, 409
Verde (Cabo): 19, 20, 207, 252, 411, 496
Vilcabamba: 27, 29-32, 40, 44, 48-53, 57, 63, 65-68, 74-78, 80, 206, 227, 243, 253, 322, 330, 332, 400, 403, 462, 477, 528, 621
Villa Rica: 442
Villafranca de Oria: 484
Virginia: 538, 540, 543, 556, 563, 565, 595-597, 606, 609, 610, 617
Vissayas: 496
Vitcos: 30, 67, 322
Vizcaya: 317, 323

wappinger: 602
wecquaesgeek: 602
wichita: 350
wolof: 15, 428, 457, 526

xiu: 371-373

Yanhuitlán: 240, 242
Yaxcabe: 379
York (Río): 556
yoruba: 11, 12
Yucatán: 9, 341, 369, 374-385, 400-407, 432, 437, 440, 522-524, 537, 584, 625
yucatecos: 264
Yucay: 51-53, 58, 68, 70, 72, 105, 233
yumbos: 280

Zacatecas: 97, 256, 259, 285, 286, 292, 293, 351, 352, 354, 357, 358, 360-364, 494, 620
zacatecos: 35
Zacatula: 284
Zafra: 357
zahanega: 12, 14, 252
Zahipuru: 462
Zaire: 15
Zamora (Ecuador): 251, 281
Zamora (México): 143
Zape: 260
zapotecas: 256, 298
Zapotitlán: 375
Zaragoza: 82
Zaruma: 251
Zinapécuaro: 260
Zugarramurdi: 317
zuñi: 347-349

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Abrabanel, Isaac: 100
Acevedo, Jerónimo de: 440
Acosta, José de: 190, 300, 301, 322, 326
Adams, Will (piloto): 513
Adriaenszon, Pieter: 545
Adriano, Diego: 175
Affonso (rey del Congo): 17
Aguilar: 341
Aguilera, Hernando de: 477
Aguirre, Andrés de: 489
Aguirre, Francisco de (capitán): 475
Aguirre, Juan *(el Viejo)*: 382
Aguirre, Lope de: 52
Ahuízotl: 145
Al-Mutawakkil, Muhammad: 95
Alanís, Jerónimo de: 463
Alarcón, Juan Ruiz de (dramaturgo): 169, 188
Alba: *véase* Fernando Álvarez de Toledo
Alberti, Leone Battista: 180
Albornoz, Cristóbal de: 61
Albuquerque, Alfonso de: 481
Albuquerque, Jerónimo de (capitán): 435
Alcántara, Martín de: 219
Alciati, Antonio: 180
Alderete, Jerónimo (lugarteniente de Valdivia): 472, 475
Alemán, Mateo (escritor): 169, 181, 182, 191
Alfatimi (moro): 86
Alfonso (*el Sabio*, rey de España): 41
Almagro, Diego de: 26, 30, 40, 140, 279, 455, 470
Alnedén, Juan Bautista: 232
Altamirano, Miguel Pérez de: 473
Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de (cronista mestizo): 157, 159-173, 176, 178, 179, 188-192, 196, 216, 217, 313, 333, 373, 626
Alva, Bartolomé de (sacerdote mestizo): 161, 164, 191, 313
Alvarado, García de (encomendero de Charcas): 227
Alvarado, Pedro de (conquistador): 143
Alvarado Tezozómoc, Hernando de: 171
Alvares, Diogo (llamado Caramurú): 143
Álvarez Cabral, Pedro: 411
Álvarez Maldonado, Juan: 76
Amantacha (joven hurón): 582
Amarillis (poetisa): 195
Ampuero, Francisco (conquistador): 42, 44
Ampuero Yupanqui, Isabel: 99
Añasco, Pedro de (misionero): 326
Anchieta, José de (jesuita): 411, 417-420, 425, 427, 432, 435, 437, 440, 584
Andrés, Lázaro (mestizo): 315
Ángeles, Beatriz de los (hechicera mexicana): 36, 58
Ango, Jean (armador): 522
Antón, Juan: 363
Antonelli, Juan Bautista: 531
Antonio (san): 315
Aquino, Andrés de: 192
Araki, Tomás (jesuita japones): 511
Arana, Pedro de: 280
Arenas, Pedro de: 192, 264
Arias, Gómez: 222
Arias, Juan: 58, 98
Arias Dávila, Pedro (gobernador de Panamá): 99
Arista, Agustín Francisco de: 240
Arobe, Francisco de: 533
Arriaga, José de (jesuita): 323, 324
Atahualpa: 36, 41, 45, 46, 49, 51, 56, 78, 85, 98, 99, 248, 542
Atahualpa, Francisco: 206
Ataíde, António de: 412
Aubert, Thomas:
Auqui, Francisco (inca): 99
Aveiro, João Affonso d': 13
Ávila, Alonso de: 112, 138, 139

Ávila, Francisco de (cura de San Damián): 317-319, 322
Ávila, Gil González de: 138
Ayora, Juan de (franciscano): 500

Badiano, Juan (médico indígena): 308
Baker, William: 614
Balbuena, Bernardo de (poeta): 181-184, 189, 190, 192, 346, 480, 500, 535
Balsa, Joan (mestizo): 36, 64, 65, 76
Barbarroja Khayreddub (corsario): 93
Barbosa, María (mulata): 434
Barco, Pedro del: 69
Barreto, Isabel: 498
Barrios, Juan de (médico): 309
Barros, Pedroso de: 470, 533
Barros de San Millán, Manuel (presidente de la Audiencia de Quito): 279, 280, 284
Bartolomé (san): 321
Bartolomillo (jefe indio): 353
Baskerville, Thomas: 532
Bautista de Contreras, Francisco: 175
Bazán, Alonso de: 129, 133, 148, 149
Bazán, Antonio de: 149
Bazán, Francisco de: 149
Bazán, Isabel de: 129
Belain d'Esnambue, Pierre de: 541
Bembo, Pietro: 180
Benalcázar, Sebastián de: 250, 279
Benavides, Alonso de: 361, 365
Benavides, Catalina de (mulata): 242
Benzoni, Girolamo, 520
Bernardo, Juan (traductor indio): 175
Berrío, Antonio de: 543
Betanzos, Joan Diez de (conquistador): 39, 49
Blancas de San José, Francisco (dominico): 487
Blard, Pierre (jesuita): 574
Blonder (capitán): 525
Boot, Adrian (ingeniero): 502
Borja y Aragón, Francisco de (duque de Gandía, príncipe de Esquilache, jesuita): 105, 274, 322
Borja y Castro, Juan de: 105
Botello, Antonio: 195
Bougainville: 499
Brébeuf, Jean de (jesuita): 582, 584, 590
Brederode (barón de): 141
Brizuela, Melchor de (alguacil de Lima): 69, 70
Brûlé, Étienne: 580, 581, 584, 587
Buenaventura, Joseph (ebanista indio): 266
Bueno, Bartolomé (carpintero): 441
Bustincia (conquistador): 49
Bustincia, Martín (mestizo): 47, 82
Bustincia, Pedro (mestizo): 64, 65, 76

Cabeza de Vaca, Álvar Nuñez: 92, 178, 338, 340, 342, 346, 347, 351, 359, 456-458
Cabezón, Antonio: 193
Cabral de Ataíde, Fernão: 437
Cabrera, Miguel (capitán mestizo): 351
Calderón de la Barca, Pedro: 169, 191
Calvino, Juan: 296, 426
Caminha, Álvaro de: 19
Camoens, Luís de: 180
Cañete: *véase* Hurtado de Mendoza
Cano Moctezuma, Gonzalo: 143
Cano Moctezuma, Juan: 99, 114, 143, 146
Cano y Saavedra, Juan (conquistador): 99
Cão, Diego (navegante): 15, 16
Capoche, Luis (cronista): 292
Cárdenas, Francisco de (conquistador): 69
Cárdenas, Juan de (médico): 308, 310
Carlos (cacique de Texcoco): 119, 120, 123-128, 132, 135
Carlos V: 9, 41, 46, 83-85, 99, 114, 121, 129, 212, 274, 384, 454, 471, 472, 480, 501, 593, 619, 620
Carlos Inca: 36, 57, 69, 71, 73, 79, 227, 243
Carranza, Dorantes de (cronista criollo): 144
Carrasco, Pedro (conquistador): 73
Carteret: 499
Cartier, Jacques (navegante): 548, 554, 56, 557, 559, 560, 566, 567, 578
Carugas, Diego: 232
Carvajal, Gaspar de (dominico): 46

Carvajal, Luis de (poeta): 186
Castilla, María de: 386
Castilla, Sebastián de: 33, 48
Castillo, Cristóbal del: 172, 175, 176
Castillo Acatlán, Baltasar del (ebanista indio): 266
Castro, Alexo de: 496, 497
Castro, García de (presidente de la Audiencia de Lima): 55, 63-65, 67-70, 79, 220
Cattaneo, Claudia: 266
Caupolicán (indio mapuche): 96, 472, 475, 479
Cavendish, Thomas (corsario): 501, 502, 530
Cayo Topa, Francisco (inca): 76
Cayo Topa, García (inca): 37
Cerrato, Alonso López de (presidente de la Audiencia de Guatemala): 384, 387
Cervantes, Miguel de: 7, 94, 97, 100, 106, 150, 152, 164, 167, 169, 179, 181, 183, 192, 195, 210, 626
Cesar, Cornelius Adrianus (impresor): 186, 191
César, Francisco (conquistador): 453
Cetina, Gutierre de: 181
Champlain, Samuel de (navegante): 566, 573-575, 578-580
Chavarri, Justiniani (comerciante genovés): 397, 398
Chaves, Nuflo de: 460, 461
Chávez, Francisco (mestizo): 64, 65, 77
Chi, Gaspar Antonio (noble maya): 474, 477
Chilche, Francisco (señor cañari): 35, 53, 72, 76
Chimalpahin, Cuauhtlehuanitzin (cronista indio): 17, 172, 175, 176, 179, 185, 192, 480, 626
Chimpu Ocllo, Isabel (concubina de Garcilaso de la Vega): 34, 42, 51, 52, 82, 105, 226
Chiouatenhoua, Joseph (hurón): 587, 588
Choque, María (curandera): 325
Choquecasa, Cristóbal (indio): 317
Cieza, María de: 295
Cieza de León, Pedro (cronista): 37-39, 102
Cipac, Luis de Santa María: 145
Ciruelo, Pedro: 91
Ciudad Rodrigo, Antonio de: 118
Cobo, Bernabé (jesuita): 196, 200
Coelho Pereira, Duarte: 412, 428
Coligny, Gaspar de (almirante): 342, 343
Collqui, Juan: 290
Colocolo (capitán mapuche): 476
Colón, Cristóbal: 25, 137, 179, 421, 481, 505, 517, 519, 520, 522, 535, 605
Colón, Luis: 90
Concha, Andrés de (pintor): 193
Copérnico, Nicolás: 106
Córdoba, Fernando de: 183
Cortés, Ana: 128, 150, 160, 161
Cortés, Hernán (conquistador): 25, 108, 112-116, 138, 139, 143, 165, 167, 170, 176, 216, 252, 299, 332, 346, 360, 370, 375, 432, 459, 504
Cortés, Leonor: 143
Cortés, Martín (marqués del Valle): 114, 138-143, 146
Cortés Ixtlilxóchitl, Fernando: 128
Costa, D. Duarte da (gobernador): 433
Cotlon: 610
Courteen, William: 539
Coya, Beatriz Clara (hija de Sayri Túpac): 58, 59, 68, 104, 477
Coya de Loyola, Ana María (marquesa de Oropesa): 105, 278, 322
Criollo, Josef: 256
Cruz, Francisco de la (dominico): 275
Cruz, Juan de la: 192
Cruz, Martín de la: 308
Cruz, Vicente de la: 509
Cuéllar, Juan (canónigo de Cuzco): 36, 41, 106
Cueva, Juan de la: 150, 181, 188
Cuitláhuac: 128
Cunha, Tristão da: 17
Curiel (familia de banqueros): 90
Cusi Huarcay, María (princesa inca): 43, 48, 51, 57, 59, 64, 65, 71, 79, 80, 243
Cusirimay, Angelina (concubina de Pizarro): 39

Damián, Miguel: 299
Daniel, Antoine: 574

Daule, María: 278
De Bry, Théodore: 544
De la Gasca, Pedro de (pacificador de Perú, presidente de la Audiencia de Lima); 26, 29, 31-33, 49, 83, 199, 222
Dee, John (humanista): 603
Delgado, Juan: 46
Descartes, René: 333, 583
Díaz de Guzmán, Ruiz: 449-454, 457-459, 461, 466, 470
Díaz del Castillo, Bernal (conquistador): 268, 369, 387, 389
Díaz del Castillo, Francisco: 389
Díaz Ortiz, Juan: 293
Dieguillo: 537
Diez, María: 58
Douart, Jacques: 585
Drake, Francis (corsario): 277, 477, 501, 50, 566
Durán, Diego (dominico): 177, 186, 306, 307, 312, 332
Dürer, Albrecht: 264

Eanes, Gonçalo: 14
Echave, Baltasar de (pintor): 191-193
Eckhout, Albert (pintor): 446
Egmont, Lamoral d': 140
El Crespillo (pintor indio): 192
Eliot, John: 610, 616
El Turco (explorador de Coronado): 350
Enghien, duque de: 619
Enrique *el Navegante* (príncipe de Portugal): 13, 18, 207
Enrique II: 421
Enrique IV (rey de Francia): 571
Enrique VIII: 120
Enríquez, Martín (virrey de México): 215, 243, 246, 487-492, 503, 524
Enríquez de Borja, Juan: 105
Erasmo: 180
Ercilla, Alonso de (escritor): 474, 479
Escobar, Bartolomé: 473
Eslava, González de: 181, 353
Esopo: 180
Espinar, Hernando (padre): 232
Espinoza (familia de banqueros): 90
Espinoza, Vázquez de: 202
Esquivel, Jacinto: 494
Esquivel, María: 58
Estebanico (compañero de Cabeza de Vaca): 347
Estete, Miguel (conquistador): 51
Eudes, Jean (misionero francés): 572
Eulate, Juan de: 365
Euldj Ali (*beylerbey* de Argel): 82, 88, 93, 479
Evora, Pedro de: 14
Ewuaré (rey de Benin): 11, 13

Fagundes, João (navegante portugués): 555
Farax Aben Farax: 87
Farfán, Agustín (médico): 309
Felipe de Jesús: 500
Felipe II: 9, 52, 54, 55, 63, 70, 71, 76-79, 81, 84, 86, 88, 90, 95, 100, 101, 107, 135, 138-141, 144, 170, 186, 203, 234, 240, 242, 280, 281, 297, 317, 326, 355, 389, 442, 445, 484, 504, 508, 525, 530, 531, 493, 619, 620
Felipe III: 246, 271, 465, 478, 501
Felipe IV: 203, 478, 534, 619
Feria (condes de): 82
Fernandes Nobre, Domingos (Tomacauna): 435, 437
Fernandes Sardinha, Pedro (obispo de Bahía): 419, 433
Fernández, Diego: 390
Fernández, Francisco (notario): 19
Fernández de Fuenmayor, Ruy: 538
Fernández Coronel y Sotomayor, Juan: 80, 293
Fernández de Córdoba y Aguilar, Alonso (marqués de Priego): 88
Ferreira, Martín (banquero): 413
Ficino, Marsilio (humanista): 100
Filón de Alejandría: 100, 103, 104
Fléché, Jessé: 592
Flury, Jean: 522
Fonseca, Rodríguez de (obispo): 412
Fragoso, Juan (médico): 228
Francisco (san): 362
Francisco I: 83
Francisco Javier (san): 505, 509
Franco, Hernando (médico): 193
Frobisher, Martin (explorador): 556, 559

Fuca, Juan de (explorador): 502
Fucan, Fabián (monje budista): 507, 514
Fuensalida, Bartolomé de (franciscano): 404
Fuentes, Luis de (capitán): 463
Fugger (banqueros): 90

Gaboto, Sebastián (navegante): 453-455, 458, 554, 556
Gage, Thomas (dominico): 271, 273, 386, 389, 391, 398, 399, 407-410, 502, 535, 537, 618
Gali, Francisco: 502
Galilei, Galileo: 106, 333
Galvarino: 479
Gamboa, Francisco de: 76
Gambye, Magalhães de (cronista portugués): 431
Gand, Pierre de (franciscano): 123, 191, 219
Garay, Antonio de (fundador de Buenos Aires): 222
Garay, Francisco de: 337
Garay, Juan de: 466
García, Aleixo (explorador): 450-456, 458-460
García, Alonso: 69, 305
García, Gregorio (cronista): 195
García de Paredes, Diego: 174
García Oñaz de Loyola, Martín: 71, 76, 77, 80, 105, 477, 478
Garcilaso de la Vega, Inca: 34-40, 42, 43, 47, 51, 52, 56, 58, 81, 88, 89, 91-98, 100-106, 137, 161, 168, 170, 173, 178, 180, 342, 626
Garcilaso de la Vega, Sebastián (capitán): 34-36, 42, 44, 47, 52, 53, 81, 206, 226, 321, 326, 479, 547
Gerson, Juan (pintor indio): 197
Gil, Juan: 240
Gilbert, Humphrey (explorador): 543, 548, 560
Giraldi (banqueros): 415
Giwa, Ahamman: 11
Glenville, Richard: 557
Goldoni, Carlo: 182
Gomes, Estevão: 555
Gómez de Espinoza, Gonzalo: 483
Góngora, Francisco de: 82
Góngora, Luis de (poeta): 97
Gonneville, Paulmier de: 420
González de Mendoza, Juan (agustino): 504
Gourgues, Dominique de: 343
Gouveia, Andrés de (jesuita): 411
Gouveia, Diego de: 412, 416
Granada, Luis de: 180, 506
Grande, Juan: 136, 146, 147, 149, 150
Gregorio XIII (papa): 326
Guacra Páucar, Felipe (señor de Hatun Jauja): 56, 62
Gualacaname (jefe chichimeca): 356
Gualpa: 286
Guamán, Paucar: 222
Guerrero, Guacamani Bartolomé: 193, 312
Guichardin, Francesco: 180
Gutiérrez, Antonia: 160
Guzmán, Diego de (encomendero): 395
Guzmán, Juan de: 392
Guzmán, Nuño de (conquistador): 115, 116, 346
Guzmán Iztollinqui de Coyoacán, Juan de: 127

Hacket, Thomas (traductor): 603, 604
Hakluyt, Richard (cosmógrafo): 523, 530, 559, 603
Harcourt, Robert: 544, 545
Hariot, Thomas: 603
Hawkins, John (armador): 524-527
Hawkins, Richard (corsario): 293, 532
Hayes, Edward: 603
Heemskerck, Martin de: 193
Hein, Pier: 538
Hendriks, Lucifer: 536
Hernandarias (gobernador): 457, 467
Hernández, Diego: 49, 50
Hernández Arana, Francisco: 383-385
Hernández Girón, Francisco: 33, 47, 48, 51, 62, 273, 288, 308, 460
Hernández Mesa, Jorge: 243
Herrera, Diego de (agustino): 486
Herrera, Gaspar Antonio de: *véase* Chi, Gaspar Antonio

Herrera, Sebastián: 94
Heyn, Piet (marino): 397, 446
Hideyoshi (shogún): 507, 508
Hilaquita, Diego (hijo de Atahualpa): 46, 85
Hipólito (san): 307
Hojeda, Diego de: 195
Hornes: 141
Huascaname, Pedro: 356
Huáscar (inca del Cuzco): 26, 39, 51
Huayna Cápac (inca): 36, 45, 46, 48, 49, 53, 57, 73, 104, 198, 244, 453, 544
Hudson, Henry (explorador): 595
Humeya, Abén: 87
Hurtado de Arbieto, Martín (capitán): 76
Hurtado, Sebastián: 458, 459
Hutchinson, Ana (puritana): 612

Inaquitzin, María: 144
Inescas, Alonso Sebastián: 533
Inga, Felipe: 248
Irala, Domingo de (conquistador): 450, 455, 457, 460, 467
Irala, Úrsula: 451
Isabel I (reina de Inglaterra): 293, 501, 524, 525, 529, 530, 443, 556, 603, 610
Ixtlilxóchitl, Hernando: 112, 136

Jeremías (corsario): 399
Joana María: 262
Jodelle (poeta): 421
Join, Vicente: 506
Joloco, Francisco: 526
Juan II (rey de Portugal): 14, 16, 18
Juan III (rey de Portugal): 15, 17, 412, 416, 444
Juan de Austria: 87-89, 90, 101, 150
Juárez, Francisco (ebanista indio): 266
Jullaca, Juan: 290

Keymis, Laurence: 544
Kieft (gobernador general): 602
Kirke, Jarvis (armador inglés): 571

La Pérouse: 499
Lancre, Pierre de: 324
Landa, Diego de (cronista franciscano): 377, 380, 580
Landecho (presidente de la Audiencia): 389
Las Casas, Bartolomé de (dominico): 38, 47, 54, 71, 72, 102, 131, 166, 216, 299-301, 312, 384, 387, 418, 626
Laudonnière, René Goulaine de: 344
Lautaro (indio mapuche): 35, 473-476, 479
Le Challeux, Nicolás (cronista francés): 343
Lejeune, Paul (jesuita): 96, 102, 180
León Africano: 93
León Hebreo (filósofo): 97, 99-103, 106, 180
León X: 17, 93
León, Luis de (misionero): 96, 102, 180
Lerma, Hernando de: 465
Léry, Jean de (cronista francés): 423, 546
Lescarbot, Marc (abogado): 570-574, 592
Levasseur: 538
Ley, John: 544
Lizárraga, Reginaldo de (dominico): 560, 463
Llarena, Fernando de (conquistador): 411
Llunqui, Hernando: 290
Loaisa, García Jofre de: 484
Loayza, Jerónimo de (arzobispo de Lima): 38, 51, 54, 61
Loayza, Rodrigo de: 221
Lobera, Mariño de: 473
Lomellini (familia de banqueros genoveses): 90, 252
López, Andrés: 262
López, Gregorio: 309, 310
López, Tomás (oidor): 378
López de Gómara, Francisco (historiador): 82, 102
López de Herrero, Alonso (cronista): 182, 193
López de Hinojosos, Alonso (médico): 309
López de Legazpi, Miguel (explorador vasco): 484, 487, 489, 491, 496, 498
López de Mendoza, Iñigo (virrey de Granada): 83, 87

López de Zúñiga, Francisco: 478
Lorenzana, Marcial de (jesuita): 468
Loronha, Ferñao: 19
Loya, Francisco de: 271
Loyola, Ignacio de (san): 195, 318, 411, 477, 585
Lucano: 180
Lucifer, Diego *(el Mulato)*: 404
Lutero, Martín: 296

Macolia: 353
Maire, Jean: 583
Maldonado, Alonso (cacique): 250
Maldonado, Alonso de: 384, 392
Maldonado, Cristóbal (mestizo): 59, 68-70, 80, 92
Maldonado, Diego *el Rico* (señor de Andahuaylas): 30, 36, 51, 53, 58, 69, 71, 206
Maldonado, Francisco: 376
Maldonado, Juan Arias (hijo de Diego Maldonado): 36, 69, 97, 98
Maldonado, Juana (hija de cusi Huarcay): 58
Maldonado, Lorenzo: 502
Maldonado Buendía, Juan (encomendero): 72
Maldonado de Paz, Juana: 390
Malinche (doña Marina): 140, 142, 459
Manco Cápac Inca: 26, 27, 29, 30, 35, 37, 40, 41, 44, 51, 67, 74-76, 103
Mangoré (cacique): 458, 459
Manso, Andrés: 461
Manuel I de Portugal: 15, 18
Maquiavelo, Nicolás: 180
Marcahimbo, Juana (princesa inca): 36
Márquez Inca de Figueroa, Alonso: 105
Marroquí, Juan: 288
Martel, Luisa (esposa de Garcilaso de la Vega): 42
Martin, Heinrich (impresor): 184, 185, 191, 192, 500
Martínez Vegaso, Lucas: 4, 508
Mártir de Anglería, Pedro (cronista): 604
Massé, Enémond (jesuita): 582
Matías, Gaspar (médico indígena): 308
Matienzo, Juan de (cronista): 65, 67, 68, 72, 223, 224, 227
Maurits de Nassau, Johan (conde y gobernador): 446, 502, 600
Maynarde, Thomas: 532
Medicis, Johannes Leo: *véase* León Africano
Medicis, María de: 547
Medina, Bartolomé de: 262
Mejía, Agustín (capitán): 97
Mejía, Pero de (cronista): 96, 99, 102
Melchor Carlos: 79, 104, 105, 243
Membertou, Louis: 582
Mendaña y Neira, Álvaro de: 493
Mendieta, Gerónimo de (franciscano): 230, 247
Mendizábal, Bernardo López de (gobernador): 366
Mendoza y Luna, Juan de (marqués de Montesclaros): 195
Mendoza, Andrés Hurtado de (marqués de Cañete): 47, 48, 49, 51, 199
Mendoza, Antonio de (virrey de Nueva España): 25, 33, 118, 127, 130, 135, 139, 142, 174, 256, 308, 346, 347
Mendoza, Diego de (mestizo guaraní): 461
Mendoza, García Hurtado de (marqués de Cañete): 96, 475, 498
Mendoza, Ana: 136, 137
Mendoza, Diego Hurtado de (obispo de Sevilla): 87, 90, 283
Menéndez de Avilés, Pedro (adelantado): 343, 344, 359, 367
Mercado, Isabel: 99
Mesa, Alonso de (conquistador): 37, 41, 73, 76, 105
Mesía del Prado, Diego: 99
Michaelius, Jonas (pastor): 593, 599, 623
Miguel Ángel: 193
Miranda, Lucía: 458, 459
Mixcóatl, Andrés: 123
Moctezuma (señor mexica): 11, 108, 114, 126, 128, 143, 383, 522
Moctezuma, Pedro de: 46, 145
Molina, Cristóbal de: 61
Molina, Tirso de: 182
Monardes, Nicolás (médico): 228, 308
Monluc, Blaise de: 342
Montaigne, Michel de: 7, 167, 196, 333, 421, 546, 547, 626

Montejo, Francisco de: 370, 381, 432
Monteverdi, Claudio: 266
Monts, Pierre du Gua: 571-573
Montúfar, Alonso de (arzobispo de México): 313
Morales, Baltasar de: 92
Morales, Cristóbal de: 193
Moreno, Melchior: 244
Morga, Antonio de (presidente de la Audiencia de Quito): 196, 250, 251, 278, 280
Moro, Tomás: 104, 211, 546, 595
Morton, Thomas: 614
Mosquera, García (mestizo): 460, 462
Motolinia (Toribio de Benavente): 260
Moulay Abd-al-Malik (rey de Marruecos): 95
Moya de Contreras, Pedro (inquisidor): 295, 314, 497
Muhammad al-Mutawakkil: 95
Muhammad ben Musa (príncipe de Mali): 14
Muñoz, Álvaro: 512
Muñoz, Inés: 219, 248
Muñoz Camargo, Diego (cronista mestizo): 170, 192, 236
Murayama Toan, Antonio: 509
Murúa, Martín de (cronista): 248

Nachi Cocom: 378
Narváez, Pánfilo de: 341
Nazareo, Pablo: 145
Nebrija, Antonio Elio de: 96, 100, 102, 191
Nezahualcóyotl (rey de Texcoco): 163, 166
Nezahualpilli (rey de Texcoco): 128, 136, 164, 170, 173
Nicolás (san): 357
Nieto, Juan (capitán): 69
Nieva (conde, virrey de Perú): 55
Níza, Marcos de: 347-351
Niza, Tadeo de: 169, 175
Nóbrega, Manuel da (jesuita): 417, 436
Nunes, Leonardo (jesuita): 437
Núñez, Antonio: 398

Obregón, Baltasar de (cronista): 337, 359, 516
Ochart, Pierre (impresor): 184, 186
Ocllo, Curi (princesa inca): 30
Olivares (duque de): 619
Olivares, Joan de (mestizo): 477
Omura Sumitada: 506
Oña, Pedro de (escritor): 195, 478
Oñate, Cristóbal de: 139, 142
Oñate, Juan de: 143, 360, 362, 367
Ondegardo, Polo de: 52, 55, 78, 321
Opechancanough (jefe indio): 608
Oquendo, Mateo Rosas de (escritor): 182, 187, 196
Orange, Guillermo de: 140
Órbita, Juan de (franciscano): 403
Ordóñez (franciscano): 364
Orduña, Diego de (comerciante): 376
Orellana, Francisco de: 33
Orellana y Tapia, Estefanía: 98, 542
Ortega Valencia, Pedro de: 528
Ortiz, Diego (agustino): 330
Orúe, Pedro de: 76
Ovidio: 180
Oviedo, Gonzalo Fernández de: 342
Oxenham, John: 528

Pablo (san): 420
Pachacuti Yamqui (Joan de Santa Cruz): 320, 321
Padilla, Baltasar de (doctor): 318
Paiva, João: 18
Palacio, García de: 373
Palomeque, Juan: 399
Pando, Martín (mestizo): 64, 67, 70, 74-76
Papantzin, Beatriz: 128
Paraupaba, Antonio: 447
Pardo, Juan (capitán): 344
Pareja, Francisco de (franciscano): 368
Pasfedechouan, Pierre: 581
Paullu Inca (hermano de Manco Inca): 31, 33, 36, 40, 49, 57, 64, 74, 79, 104, 170
Paxbolon, Pablo (señor maya): 375-377, 379, 404
Paz, Juan: 143
Paz, Octavio: 622
Pedrarias, Dávila: 42
Peñalosa, F. de: 390

Peralta, Gastón de (virrey de Nueva España): 192
Peralta, Juan Suárez de: 189
Perein, Simon (pintor): 192
Pereira, João (gobernador de São Tomé): 18, 19
Pereira Coutinho, Francisco: 413
Pérez, Manuel Bautista: 501
Petrarca, Francisco: 194
Pico de la Mirandola: 180
Pimentel, Antonio-Alfonso: 144
Pimentel, Hernando: 144, 145
Pinpin, Tagalop Tomás (impresor): 487
Pizarro, Francisca (hija de Francisco Pizarro): 219
Pizarro, Francisco (conquistador): 20, 209, 273, 277, 299, 432, 453-455, 471, 548
Pizarro, Gonzalo (conquistador): 26, 30, 36, 37, 44, 47, 62, 81, 83, 140, 273, 405
Pizarro, Hernando (conquistador): 46, 69, 85, 98
Pizarro, Juan: 35
Pizarro, María (mestiza): 275
Pizarro, Martín (intérprete): 31, 33
Pizarro, Pedro (cronista): 43
Plantin, Christophe: 180, 186
Platón: 166
Plaza, Tomás de la: 262
Pocahontas (hija de Powhatan): 606, 617
Polo, Marco: 502
Poma de Ayala, Guamán (cronista): 61, 101, 195, 233, 238, 248, 320, 327
Pomar, Gerónimo de: 131
Pomar, Juan Bautista: 132, 152, 169, 170
Ponce, Pedro (gobernador de Cuzco): 127
Ponce de León, Juan (conquistador): 337
Ponce de León, Luis (duque de Arcos): 89
Ponce de León, Luisa de: 82, 97
Porres, Martín de (san): 194, 332
Post, Frans (pintor): 446
Poutrincourt, Jean Biencourt de: 570, 571
Powhatan (jefe indio): 604, 606
Prado, Jerónimo (jesuita): 101
Praga, Diego de (mestizo brasileño): 438
Preste Juan: 93
Preto, Manoel: 443
Priego (marqués de): 82
Próspero (duque de Milán): 546
Puma, Diego: 290

Quesada, Jiménez de: 542
Quetzalmamalitzin (señor de Teotihuacan): 107, 108, 111-113, 115, 116, 118, 121-130, 132-137, 144, 146-151, 160
Quevedo, Francisco de (escritor): 188, 242, 272
Quinel, Juana: 476
Quiroga, Pedro Fernández de: 498-500
Quispe Tito (hijo de Titu Cusi): 59, 65, 68, 77, 78, 195

Rafael: 193
Raleigh, Walter (favorito de Isabel): 530, 543, 544, 557, 566, 604
Ramalho, João: 436, 437
Ramírez, Diego (mestizo): 243, 280, 533
Remesal, Antonio de (dominico): 406
Rensselaer, Kiliaen Van (accionista holandés): 596-599
Reyes, Melchor de los (dominico): 49
Reynoso, Alonso: 475
Ribault, Jean: 343
Ribera, Alonso de: 478
Ribera, Antonio (encomendero de Perú): 54, 62, 248
Ribera, Rodrigo de: 284
Ricci, Mateo (jesuita): 287
Richelieu (cardenal de): 541, 575, 584
Ricke, Jodoco (franciscano): 61, 219
Riquelme, Alonso (navegante): 450, 457
Rivera *el Viejo*, Nicolás (conquistador): 275
Rivera, Peratán de (conquistador): 385
Roberval, Jean-François de la Roque (señor de): 548, 556
Rodrigo (rey visigodo): 346
Rodríguez de Figueroa, Diego: 65-68, 71

Roe, Thomas: 544
Rolfe, John: 606, 617
Ronquillo (gobernador): 491
Ronsard: 421
Rosa, Diego de la: 244
Rosa de Lima (santa): 304
Rosas, Luis de (gobernador): 364-368
Rua, Antonio de (agustino); 303, 313
Ruiz, Ana: 82
Ruiz, Diego: 277
Ruiz de Alarcón, Juan: 182, 183, 312
Ruiz de Montoya, Antonio (jesuita): 467, 469, 470
Ruiz Galán, Francisco: 458
Rut, John: 555

Sá, Mem de (gobernador): 426, 427, 433
Saavedra, Álvaro de: 483
Saavedra y Guzmán: 189
Sahagún, Bernardino de (franciscano): 118, 157, 171, 175, 177, 186, 306, 308
Salazar, Cervantes de: 181, 183
Salazar, Rodríguez de: 250, 251, 275
Salazar Espinosa, Juan de: 455
Saldívar, Cristóbal de (encomendero): 143
Samoset (jefe algonquino): 613
San Francisco, Diego de: 512
San Jacinto, Tomás de: 509
Sánchez, Garci (clérigo): 284
Sánchez, Gonzalo (aventurero): 357
Sánchez Capillas, Bartolomé: 462-464
Sánchez de Badajoz, Garci (poeta): 96
Sánchez Farfán, Pedro: 112
Sánchez Galque, Adrián (pintor indio): 533
Sancho de Barahona: 393
Sande, Francisco de (gobernador de Filipinas): 504
Santa Cathalina, Bernardo de (franciscano): 504
Santa María Cípac, Luis de: 145
Santa María, Rosa de: 194
Santiago, Pedro de (médico indígena): 308
Santiago (san): 17, 256, 288, 327, 462, 475
Santillán, Hernando de (jurista): 279
Santillana de Guevara, Juan de: 393
Santo Tomás, Domingo de (obispo de Charcas): 37, 46, 47, 54, 55, 225, 290
Sarmiento, Francisca: 98
Sarmiento de Gamboa, Pedro (cosmógrafo): 62, 73, 74, 95, 194, 498, 529, 530, 542
Sayri Túpac (inca): 30-33, 40, 43, 48-51, 53, 59, 64, 105, 278, 322, 477
Schmidl, Ulrich: 457
Segura, Pedro: 460
Sequeira, Ruy de (navegante): 13
Serlio, Sebastiano: 180
Serra, Juan: 243
Serra, Mancio: 36, 49, 50, 73, 76, 326
Shakespeare, William: 7, 570, 603, 612, 626
Silva, João de: 16
Silvestre, Gonzalo (conquistador): 81, 82, 96, 101
Simón, Francisco (médico indígena): 308
Siripó: 458, 459
Solano, Francisco (franciscano): 194
Solimán del Pozo (renegado): 95
Solís, Juan Díaz: 436, 452
Solórzano y Pereyra, Juan de (jurista): 152, 195
Somers, George: 546
Sore, Jacques: 523
Sotelo, Arias de: 143, 494
Soto, Hernando de (conquistador): 41, 81, 101, 102, 341, 342, 359
Sotomayor, Alonso (gobernador de Chile): 532
Sousa, Martim Alfonso de (gobernador); 412, 436
Sousa, Ruy de: 16
Sousa, Tomé de (gobernador): 416, 417, 433
Spilbergen, Yoris van: 502
Squanto (indígena): 613
Staden, Hans: 411, 413, 422, 424, 425, 435, 438
Stuart, Marie: 426
Stuyvesant, Peter (gobernador): 599
Suárez de Figueroa, Gómez: *véase* Garcilaso de la Vega, Inca
Suchitlame, Lucas: 245

Suleimán *el Magnífico:* 83
Sully, duque de: 571

Tabaré (cacique): 457, 473
Tavares, Antônio Rapôso *(bandeirante):* 443
Tavera, Juan (arzobispo de Toledo): 83
Tecuhcihuatzin: 108
Teixera, Pedro: 445
Teocaltitlán, Juan Esteban (ebanista indio): 266
Terencio: 180
Teresa de Ávila (santa): 180
Terrazas, Francisco de (poeta): 181, 183, 189
Tezozómoc, Alvarado (cronista): 172, 175, 192
Thevet, André (cosmógrafo): 421, 422, 425, 523, 558, 604
Thornton (capitán): 544
Tibireçá, Martim Afonso: 432
Titien: 193
Tito Amaru, Carlos (inca): 95
Tito Atauchi (inca): 56
Tito Cusi (inca, hijo de Manco Cápac): 30, 50, 53, 59, 63-70, 73-77, 79, 206, 227, 460, 621
Titu Yupanqui, Francisco (artista indio): 328
Toledo, Francisco de (virrey de Perú): 71-75, 76, 77-80, 140, 141, 194, 199, 200, 205, 220, 221, 223, 228, 249, 274, 277, 281, 290, 291, 461-463, 528-530
Tolosa, Juan de (conquistador): 143, 185
Tolosa Cortés Moctezuma, Isabel: 143
Tomás (santo): 416, 418
Torquemada, Juan de (franciscano): 177, 183, 188, 191-194, 309, 500
Torre, Bernardo de la: 483
Torre, Xácome de la: 399
Torres, Diego de: 468
Torres, Juan de: 356
Torres Fonseca, Tomé de: 497
Trápala (capitán): 293
Trejo, Diego de Frías: 528
Tsondatsaa, Charles: 588
Tupac Amaru Inca: 30, 31, 72, 73, 253, 330, 477

Ucan, Miguel: 401
Unanumo, Pedro de: 502
Uncan, Fabio: 626
Urbain de Roissy: 541
Urdaneta, Andrés de: 484
Urdiñola, Miguel de: 356
Ursúa, Pedro de: 52
Usselinx, Willem: 593, 602
Uz, Fernando (señor de Mérida): 373-375, 377

Valderrama (conquistador): 143
Valderrama y Moctezuma, Leonor de: 143
Valdivia, Luis de (jesuita): 477, 478
Valdivia, Pedro de (conquistador): 35, 471-474
Valencia, Martín de: 111
Valera, Blas (cronista): 102
Valeriano, Antonio (gobernador indígena): 146, 175, 191
Vaquero, Juan: 528
Vargas, Alonso de: 48, 52, 82, 96
Vásquez de Coronado, Francisco (conquistador): 347-351, 359, 360, 503
Vázquez de Ayllón, Lucas (conquistador): 337
Vega, Beatriz de (concubina del Inca Garcilaso de la Vega): 97
Vega, Diego (hijo de Garcilaso de la Vega, Inca): 96, 106
Vega, Lope de: 169, 188, 191, 195, 292, 511, 532
Velasco, Juan de: 70
Velasco, Luis de *(el Viejo):* 139, 142, 215, 228, 256, 345
Velasco, Luis de *(el Mozo):* 221, 222, 234, 270, 271, 355
Velásquez, Isabel: 129
Velázquez, Diego: 113, 116, 169
Vellido, Alonso Moreno (capitán general): 280
Vera, Juan de: 487
Verdugo, Francisca: 129, 133, 136, 149
Verdugo, Francisco (encomendero): 112-115, 128, 137, 169
Verdugo Ixtlilxóchitl, Francisca Cristina: 136

Verrazano, Giovanni da (navegante): 420, 555
Vicente de Paul (san): 572
Victoria, Tomás Luis de: 202
Villagrán, Francisco (capitán): 474, 475
Villagrán, Pedro (capitán): 474
Villalobos, Arias de (dramaturgo): 184, 189, 503
Villegagnon o Villegaignon, Nicolas Durand de: 426
Viracocha (divinidad andina): 59, 300, 321
Virgilio: 180
Vivero, Rodrigo de (gobernador de Filipinas): 495, 510
Vives, Luis (humanista): 100, 211, 230, 299
Vizcaíno, Sebastián: 510
Vos, Martín de: 192

White, John: 557
Williams, Roger: 611-614
Winthrop, John: 610
Wood, William: 613, 616

Xale (jefe indio): 353
Xiu: *véase* Chi
Xuihtototzin: 108

Yojoken, Paulo (católico japonés): 506
Yupanqui, Beatriz (princesa inca): 36, 48-51, 57, 58
Yupanqui, Inés (concubina de Pizarro): 42, 44, 46, 98, 99
Yupanqui, Isabel Ampuero *(la Pizpita)*: 99, 459
Yupanqui, Mateo (inca): 56

Zaruma: 281
Zarza, Antonio de la: 152
Zorita, Alonso de: 133
Zumárraga, Juan de (arzobispo de México): 118, 121, 122, 132, 174, 380
Zumaya, Francisco de (pintor): 260

ÍNDICE DE MAPAS

I.1.	Los Andes centrales en los siglos XVI y XVII	28
IV.1.	El Valle de México en el siglo XVI	109
IX.1.	La Nueva España en el siglo XVII	261
XI.1.	La frontera española (1513-1600)	339
XI.2.	Los chichimecas	352
XII.1.	Yucatán en la época colonial	371
XII.2.	América Central en el siglo XVII	388
XIII.1.	El Brasil colonial	415
XIV.1.	Las fronteras australes	450
XV.1.	Expedición de López de Legazpi y Urdaneta (1564-1565)	482
XV.2.	El sureste de Asia (primera mitad del siglo XVII)	488
XVI.1.	El Caribe y la tierra firme	518
XVII.1.	Los europeos en la costa este de América del Norte	553
XVIII.1.	El valle de San Lorenzo hacia 1640	576
XIX.1.	Nueva Holanda (primera mitad del siglo XVII)	605
XIX.2.	La Bahía de Chesapeake (principio del siglo XVII)	605
XIX.3.	Nueva Inglaterra (siglo XVII)	609

ÍNDICE GENERAL

Prefacio 7

Obertura 11
Los portugueses y las redes mercantiles 13
El reino de Mani Kongo 15
Los negros de São Tomé 18
América 21

Primera parte
EN EL CORAZÓN DEL NUEVO MUNDO:
LOS REINOS DE PERÚ Y DE MÉXICO

I. *El inca de la selva* 27
La rebelión de Manco Inca 29
Los sueños de oro de Eldorado 32
El día de Corpus Christi en Cuzco 34
Los discípulos de Juan Cuéllar 35
El tiempo de los cronistas 37
Los primeros mestizos 40
La sangre y el color 43
Los hijos de Atahualpa 45
La desgracia de un capitán 47
La rendición del inca 48
El crepúsculo de los príncipes y de los conquistadores 52

II. *La conjura general* 54
Los caciques en busca de una nueva legitimidad 55
Príncipes y princesas de Cuzco 57
La enfermedad de la danza 59
Unos españoles poco ortodoxos 61
El Perú amenazado 62
Titu Cusi Yupanqui 64
Un español visita a Titu Cusi 65
La conjura de los mestizos 68
La ofensiva del virrey Francisco de Toledo 71
El martirio de Diego Ortiz 74
Túpac Amaru: El último inca 76
Toledo y la política de "normalización" 79

III. *Un mestizo en el Viejo Mundo* 81
El destino de los moriscos 83
La fallida campaña de Garcilaso 86
Vagabundeos andaluces 90
Esplendores y miserias de Berbería 91
El inca de Montilla 95
Los inmigrados del Nuevo Mundo 97
El traductor de León Hebreo 99
El historiador de la Florida y de los Andes 101
Las nuevas generaciones 104

IV. *El aprendizaje del Occidente* 107
Los señores de Teotihuacan 107
El niño y el conquistador 112
La idolatría clandestina 116
La tragedia de Texcoco 118
Los misterios del tiempo 121
La escuela y el matrimonio 123
De la contemporización a la colaboración 126
El viaje a España 128
El águila de dos cabezas 129
Vecinos españoles y mestizos 131
La revuelta de Teotihuacan 132
Una muerte cristiana 135

V. *Los desafíos de la muerte y de la memoria* 138
La "conjura" fallida del marqués del Valle 138
El ascenso de la oligarquía criolla 142
Los sinsabores de la aristocracia india 144
Los matrimonios españoles 146
El ascenso de los principales 147
La infancia de don Fernando 150
La información de 1580 152
Las pestes mortíferas 155
Las heridas de la memoria 156
En busca del tiempo perdido 157
Un abolengo indígena 159
El trabajo del historiador 162
Las crueldades de los españoles de México 166

VI. *La grandeza de México* 169
¿Memorias indias, memorias mestizas? 169
Un renacimiento indio 174
El predominio intelectual de la Iglesia 176

El clan de los conquistadores y de los indianos 178
Una capital del Siglo de Oro 180
Entre Europa y Asia 184
Antagonismos y parentescos secretos 187
Traducir, interpretar, comprender 190
Colores y sonidos 192
Lima, la ciudad de los reyes 194
Un siglo de oro americano 196

VII. *La conquista de los campos* 197
Los dos azotes de las sociedades indias 198
La tendencia de la tierra 202
Caballos y ganado vacuno, nuevos amos del continente 206
¿Eran perezosos los indios? 209
Los campos mexicanos y la hispanización 211
La movilización de la mano de obra 215
El modelo ibérico a prueba en Perú 218
La libertad de los "yanacona" 222
La planta divina 225
El nacimiento de un campesinado 228

VIII. *La segregación imposible* 230
Monjes y curas 231
Fondistas y comerciantes 232
Arrieros y cargadores 234
La irrupción de los mestizos 236
Andanzas y vagabundeos 241
El purgatorio de los obrajes mexicanos 244
Las manufacturas andinas 247
Los obrajes de comunidad: el caso de Otavalo 250
Los ingenios azucareros 251
Vaqueros y estancias 254
La amenaza de los negros cimarrones 256

IX. *El crisol de las ciudades* 259
Ciudades en construcción 259
Babeles domésticas 262
Nuevos oficios: de la copia al espionaje 264
El mundo del taller y de la calle 267
El México mestizo y negro 269
Lima, ciudad de la corte y de la plebe 273
Los puertos de la Mar del Sur 277
Quito, ciudad criolla 279
Los pobladores mineros de México 281

Zacatecas, capital mexicana de la plata 285
Potosí, "centro de todas las Indias" 286
Potosí, "boca del infierno" 289
"El que no ha visto Potosí no ha visto nada" 292

X. *El torbellino de las creencias* 295
Una segunda cristiandad 295
Idólatras e idolatrías 299
La cristianización en la Nueva España 301
"La fornicación no es pecado" 304
"Nepantla", entre dos mundos 306
Los jardines de Oaxtepec 307
La guerra de las medicinas 309
Veleidades de extirpación 312
Los caminos mexicanos de la integración 313
Redes mágicas 314
De las "huacas" de Huarochirí a las hechiceras de Vizcaya 316
¿"Huacas" o apóstoles? 319
Extirpación de las idolatrías en los Andes 322
Idolatrías nuevas y desencanto 324
El diablo y las reliquias 326
La cristianización del paisaje 328
Copacabana, cristol de naciones 329
De los Andes a México: desfases y modernidad 331

Segunda parte
MÁRGENES Y FRONTERAS DE LA AMÉRICA IBÉRICA

XI. *Las siete ciudades de Cibola. De la Florida a California* 337
La fantástica odisea de Cabeza de Vaca 338
Hernando de Soto, "el Amadís" de la Florida 341
La matanza de los hugonotes 342
La Florida, avanzada del imperio 344
La magia de las siete ciudades 346
En el país de Cibola 347
"Una gente vaquera y gitana" 350
La frontera chichimeca 351
El precio de la paz 354
En la tierra del "péyotl" 356
La inalterable esperanza 359
La segunda conquista de Nuevo México 360
Un Far West en la época barroca 362
En las fronteras septentrionales del imperio 367

XII. *América Central o las ilusiones perdidas* 369
Mayas y conquistadores 370
Una hispanización demasiado lograda: don Fernando Uz 373
Don Pablo Paxbolon, organista y conquistador 375
La cristianización de Yucatán 377
Los procesos de Maní (1562) 379
Los españoles de Yucatán 381
La conquista de Guatemala 382
Entre el infierno y el paraíso: una capital provinciana 386
El auge del cacao 390
El añil como último recurso 395
El abandono de las ciudades 398
Las tierras de refugio 400
Los indios de guerra 403
Negros cimarrones y piratas herejes 407
La partida de Thomas Gage 408

XIII. *El trópico de los pecados* 411
El Brasil de los capitanes 411
"Una costa poblada de gente que va desnuda" 413
Sinsabores de los jesuitas 417
Los orígenes de la Francia antártica 420
Los salvajes 424
Los franceses en Río 426
El paraíso del azúcar y el infierno de los negros 427
La tumba de los indios 430
El purgatorio de los blancos 432
Los mestizos de la selva 435
La vía portuguesa 438
"Paulistas" e indios cazadores de esclavos 439
De la unión de las dos coronas a la invasión holandesa 444
La experiencia brasileña 448

XIV. *Las fronteras australes: del Río de la Plata a Chile* 449
El horizonte mítico de la "Sierra de la Plata" 451
Los mestizos hispano-guaraníes 454
Lucía Miranda y la Maldonada 457
La cordillera de los chiriguanos 459
La frontera 463
Díaz de Guzmán y los chiriguanos 465
Tucumán y el Río de la Plata 466
La yerba mate, "Ilex paraguayensis" 467
Las primeras "reducciones" jesuitas 468
Chile 470

La frontera araucana 471
Lautaro, el "libertador" 473
Chile, tierra de deportación 476
Los araucanos y la leyenda 478

XV. *El Mar Español* 480
El Asia de los portugueses 480
La ruta de las Filipinas 483
Filipinas, avanzada de México 486
Las islas del fin del mundo 489
Manila, capital española 490
El encaje de las culturas y de los seres 492
Redes mundiales y mestizajes planetarios 495
El mar español 497
México mira al Asia 499
La exploración de California 501
China está cerca 503
"Los japoneses no son indios" 505
Los mártires de Nagasaki 507
La cristiandad japonesa: de nuevo la hispanización 508
La búsqueda de un entendimiento 510
El cierre de Japón 511
Los mestizos contra el expansionismo occidental 513

Tercera parte
¿OTRA AMÉRICA?

XVI. *Los dragones del Caribe* 517
Los sinsabores de los españoles en las Antillas Mayores 519
Los primeros corsarios 522
La alianza de los negros cimarrones 525
El cerrojo de Magallanes 529
La respuesta española 531
El torpor de las Antillas españolas 534
Los hermanos de la costa 536
La colonización de las Antillas Menores 538
Eldorado de los pantanos 542
El monstruo Calibán 546

XVII. *La América de los hielos y de los bosques* 548
La tierra de los lagos y los ríos 549
Tres millones de indios 551
Los tiempos de bacalaos y ballenas 554
Contactos efímeros 556

Pieles para Europa 557
El arte del regateo 559
La oferta y la demanda 560
El arte de la recuperación 563
Los encantos del tabaco 566
Los contragolpes del comercio de las pieles 567

XVIII. *El crepúsculo de la Huronía* 570
Nacimiento de la Nueva Francia 571
La fundación de Quebec 573
Montañeses, hurones y franceses 577
Franceses tramperos e indios de Francia 579
"Volverse salvaje con los salvajes" 582
La laboriosa conversión de la Huronía 584
El "país al revés" o el aniquilamiento de la Huronía 588

XIX. *La América protestante* 593
Los "patroons" del Hudson 595
El precio de los castores 598
La supremacía de los iroqueses 599
Nieuw Amsterdam 601
La Virginia de Powhatan y de Pocahontas 603
El reino del tabaco 607
La Nueva Inglaterra de los puritanos 609
La tentación indígena 613
La evangelización de los indios 616
¿Una segunda América? 617

Conclusión 619
El fin de la España imperial 619
Los mestizajes 620
Variantes americanas y asiáticas 623
En la encrucijada de los mundos 625

Anexos
Léxico 629
Cronología 659
Virreyes y gobernadores de Nueva España y de Perú 663
Nueva España, 663; Perú, 663

Bibliografía 665
Archivos 665
Publicaciones impresas 665
Obras del mundo antiguo: Europa Occidental, África, Asia 677